

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Ivana Madlová

Srdce národa.

Individuum na cestě k lidství a k lidskosti

Heart of nation.

An Individual on his way to humaneness and humanity

Praha 2014

Vedoucí práce: Prof. Milan Hlavačka, CSc.

Je dost zlé si pudrovat obličej, natožpak srdce.

Michel de Montaigne

Prohlášení

Prohlašuji, že svou diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Tato práce rovněž nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného či stejného titulu.

Poděkování

Na prvním místě bych chtěla poděkovat svému školiteli Prof. Milanu Hlavačkovi, CSc., jehož pedagogické působení mělo zásadní vliv na můj osobní rozvoj. Děkuji mu za jeho mimořádnou trpělivost, čas i prostor, který mi poskytl k tomu, abych mohla sama nalézt svou individuální cestu. Prof. Dr. Hansi-Christofu Krausovi (Universität Passau) děkuji za jeho velkou laskavost, ochotu a podporu během mého prvního studijního roku v německém prostředí. Prof. Dr. Marku Nekulovi (Universität Regensburg) děkuji za jeho kritický přístup, který mi pomohl najít cestu z mé dosavadní chaotické a neuspořádané práce. Za užitečné odkazy týkající se problematiky možného propojení pojmů „ducha“ a „srdce“ děkuji Prof. Dr. Alfonsi Knollovi z katedry fundamentální teologie na Fakultě katolické teologie Univerzity v Řezně.

V neposlední řadě děkuji za stipendijní podporu Česko-německému fondu budoucnosti a DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), která mi umožnila a zároveň značně usnadnila poznávání odlišného akademického i kulturního prostředí.

Tato práce vznikla za finanční podpory Česko-německého fondu budoucnosti a DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst).

Abstrakt

Hlavním obsahem předkládané diplomové práce je tematizace problematiky nacionálního diskurzu v předbřeznových Čechách, pro potřeby této práce časově vymezených na rámec čtyřicátých let 19. století. Ve svém konceptu práce vychází z konzervativního pojetí národnostní otázky v Čechách; čerpá proto zejména z bohemistických spisů katolického kněze Bernarda Bolzana a jeho žáka, v té době liberálně smýšlejícího aristokrata hraběte Leo Thuna. Přestože se z hlediska chronologie autorka zabývá zejména posledním desetiletím před vypuknutím revoluce 1848 v Čechách, hlavní obsah práce míří na nadčasovou problematiku minulého i současného vývoje české společnosti tak, jak je chápána v konzervativním pojetí – tj. jako sociálního rámce pro svobodný rozvoj jednotlivých individuí, jejichž individuální vývoj je závislý na vzájemné interakci daných jedinců ve společenském celku.

S využitím metafyzického modelu katolického kněze Václava Frosta, tj. *duše, tělo a duch národa*, se autorka pokouší rozkrýt základní podmínky možnosti sjednocení společnosti jakožto svazku sobě odlišných individuí, a s ohledem na česko-německou otázku předbřeznových Čech zejména definovat základní příčiny česko-německého rozkolu v českých zemích.

Základní teze autorky zní, že hlavní příčinou česko-německého konfliktu byla jeho politická instrumentalizace, a to zejména v oblasti sociální otázky a sociální nerovnosti. Tuto tezi se autorka pokouší ověřovat nejen na dobovém materiálu, ale též na textovém souboru autorů současných.

Abstract

The main content of the present thesis is focused on the problem of the national discourse in the pre-March Bohemia; chronologically defined as the period of the fortieth years of the 19th century. In its concept, the thesis bases on the conservative understanding of the national question in Bohemia; it is based on the Bohemian patriotic essays of the catholic priest Bernard Bolzano and his follower, in that time liberal thinking aristocrat Count Leo Thun. Although the chronological framework, which is determined as the last decade before the beginning of the revolution of 1848 in Bohemia, the main content of the thesis focuses on the timeless problem of the past and present development of the Bohemian/Czech society in that way, in which it is understood within the conservative approach, i. e. as a social framework for the free progress of the constituent individuals, whose individual development is depended on the mutual interaction of the individuals in the whole society.

Making use of the metaphysical construct of the catholic priest Václav Frost, (*soul, body and spirit of the nation*), the author attempts to reveal the main conditions of the possible unification of the society, and with the focus on the Czech-German question, also to define the main causes of the national conflict in Bohemia.

The fundamental proposition of the author is, that the main cause of the Czech-German conflict was its political instrumentalization, namely in the area of the social question and the social inequality. This proposition is verified not only on the historical material, but also on the selected text file of the contemporary authors.

Klíčová slova (Keywords)

- **Nacionální diskurz (national discourse)**
- **Češi a Němci (Czech and German)**
- **Doba předbřeznová (pre-March period)**

Obsah

Úvod	10
1. Idea jednoty	13
2. Tělo, duše a duch národa	26
3. Duše	27
4. Tělo	38
5. Duch národa.....	67
6. Srdce národa.....	80
Závěr	92
Seznam použitých pramenů a literatury	101

Úvod

„Nade mnou bydlí jeden smíšený manžeský pár: jedna Češka a jeden Němec. On, vysloužilý vozka z Krkonoš, ona mlynářská dcerka z venkova, žili spolu po mnoho let v poklidném manželství, dokud slovo *Frankfurt* neproměnilo mléko jejich zbožného smýšlení v ostrý ocet. Strop mého pokoje mi nyní dennodenně skrze prudké rány, kterými je otrásán, ohlašuje, že spor národností zůstává stále nerozřešen. Při těchto domácích scénách je především hodno povšimnutí, že ona korpulentní mlynářka téměř vždycky začíná, a že namíchnuvší se vozka, jednou doveden do zbroje, není schopen přestat. Ona trylkuje známou odrhovačku o Schuselkovi a o břichobolu německé říše, on vezme klobouk a praskne za sebou dveřmi. Tu se ona rozesměje. Ve zlosti se on obrací a zakazuje ji zpívat ten sprostý nesmysl. Jak, cože? Svatý Václav budiž odpustí jí ten hřích, že si vzala tak tupého Njemtze! On jí chce to zpívání zakázat, on jí chce učit, co se sluší a patří, on, který česky rozumí sotva deset slov! – To už je na mě příliš, řekne on; vždyť člověk nemůže slyšet pět slov česky, aniž by se mezi nimi nevyskytlo *howno* nebo *kakramente*. Ty Saracenéne (Prokletý), ty grenadiére, ty Windischgrätzi!, řve ona s adekvátním stupňováním. – Dej pozor, abych tě nerozbombardoval!, ukazuje jí on své zaťaté pěsti. Válka je vyhlášena; Libušina vnučka a Krakonošův syn se drží v nepřátelském sevření do té doby, než hluk a vřískot, dupání a hřmot nedonutí jejich sousedy z druhého patra k intervenci“.¹

Historie česko-německých vztahů se do dějin zapsala jako *konfliktní společenství* obou národností.² Revoluce 1848 stála v tomto kontextu na samém počátku stále radikálnějšího vyhrocování česko-německé otázky v českých zemích,³ stala se mezníkem pro zformování etnicky vyhraněné

¹ I. K. [= Ignaz Kuranda], „Aus Prag I.“, in *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur*, Jg. 7., Sem. II., Band III., (1848): 421.

² Jan Křen, *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780-1918* (Praha: Academia, 1990).

³ Arnošt Klíma, *Revoluce 1848 v českých zemích* (Praha: SPN, 1974).

homogenní české společnosti⁴ a menšinového německého společenství, které spolu ve stále zostřující se atmosféře stigmatizace a nepřátelství dospěly až do bodu zcela nemožného mírového soužití.

Ačkoli František Palacký svůj koncept *stýkání a potýkání* Čechů s Němci⁵ nepojímá pouze jako dějiny konfliktu a násilí, nýbrž též jako dějiny vzájemné kulturní výměny a kulturního obohacování, převládá v rámci česko-německé otázky v konečném důsledku diskurz násilí a moci, který nadto optikou tragických událostí poloviny dvacátého století interpretuje i dějiny první poloviny 19. století jakožto dějiny nesmiřitelného soužití.⁶

Zásadní impluls a zlom v takto chápané otázce česko-německých vztahů první poloviny 19. století přinesl Steffen Höhne, který svými analytickými studiemi dokazuje, že hodnocení česko-německé otázky z perspektivy jejího násilného vyhrocení ve 20. století je přinejmenším vysoce problematické, byť řekněme zcela neodpovídající.⁷

Předkládaná diplomová práce je tedy příspěvkem rozšiřující Höhneho základní studie k problematice česko-německého soužití v předbřeznových Čechách, a to se základní premisou, že toto společenství od samého počátku nebylo ani vyhroceným ani konfliktním.⁸ Autorka se opírá především o konzervativní pojetí národnostní otázky v Čechách, tedy v první řadě o spisy katolického kněze Bernarda Bolzana a jeho žáka, hraběte Leo Thuna, které jsou pro lepší přehlednost a srozumitelnost doplněny o příspěvky

⁴ Otto Urban, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století* (Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2003).

Jiří Štaif, *Obezřetná elita. Česká společnost mezi tradicí a revolucí 1830-1851* (Praha: Dokořán, 2005).

⁵ František Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* (Praha: Erika, 1998).

⁶ Viz např. Arnošt Klíma, *Revoluce 1848 v českých zemích* (Praha: SPN, 1974).

⁷ Viz např. Steffen Höhne, „Ethnische Diskurse in den böhmischen Ländern“, in *Bohemia* 40, č. 2 (1999): 306-330.

Steffen Höhne, „Öffentlichkeit und nationaler Diskurs. Sprache und Kultur als Signifikan-ten nationaler Desintegration“, in *Prozesse kultureller Integration und Desintegration. Deutsche, Tschechen, Böhmen im 19. Jahrhundert*, hrsg. Steffen Höhne und Andreas Ohme (München: R. Oldenbourg Verlag, 2005): 1-30.

⁸ K tomuto zejména: Steffen Höhne, „Der Bohemismus-Diskurs zwischen 1800 und 1849“, in *Brücken* 8 (2000): 17-45.

relevantních autorů dalších, a to bez ohledu na jejich časové či místní zařazení.

Tato práce vznikla na základě mého odborného studia i osobních zážitků z česko-německých setkání, projektů, výměnných a studijních pobytů. Vznikla na základě mého hlubokého smutku a zčásti i velkého znechucení z nemožnosti vyvázat z bludného kruhu trestu a viny, z bludného kruhu zločinců a obětí, odmítání odpovědnosti i krutosti sebetrestání a tíživého svědomí, které uvrhly česko-německou otázku do sféry neřešitelného vakua, které jest nadto stále politicky výbušným a zneužitelným. Tato práce vznikla během mého studia na jedné české a dvou německých univerzitách, na základě mých osobních zážitků z česko-německého prostředí i mnou často vyhledávaných multikulturních „exkurzů“, zážitků ze setkání s lidmi odlišných kultur, náboženství a jiných duchovních směrů, s lidmi různých přesvědčení a životních postojů.

Svou diplomovou práci osobně chápu nejen jako příspěvek k dějinám česko-německého společenství, ale též jako jeden z možných návrhů směřování vývoje současné české společnosti, která se stále více a stále rychleji pohybuje, a to nejen v záležitostech čistě politických, k hlubokému pádu v otázkách duchovních a mravních.

1. Idea jednoty

„Doufám (...), že přijde čas, kdy se celý lidský rod bude pokládat za jednotu, za celek, v němž každý jednotlivec bude vázán, aby se aspoň v některých věcech řídil tím, co mu bude známo jako vůle celku, (...). Kdyby se však někdo domníval, že spojení jednotlivých částí tohoto velkého celku nemůže být při účelném uspořádání nikdy tak těsné, aby bylo možné mluvit o jediném státě, o to se nechci přít – jde tu o slovo, o název. Mně stačí, připustí-li se, že spojení všech lidí na světě v jeden všeobecný svazek všech států je cíl, k němuž má lidstvo směřovat“.⁹

Katolický kněz Bernard Bolzano (1781-1848) byl pevně přesvědčen o tom, že „přijde čas, kdy si budou lidé ošklivit *válku*, tuto protimyslnou snahu dokazovat své právo mečem, právě tak všeobecně, jako si již dnes oškliví *souboj*!“ Bolzano ve svých dílech vytvářel vizi společnosti, ve které jsou „do patřičných mezí vykázaný všechny ty tisícové *rozdíly hodnotí a přehrady* mezi lidmi, které působí tolik zla, kdy bude každý jednat se svým bližním jako bratr s bratrem!“¹⁰ Jednou z největších překážek sjednocení lidstva v jeden celek se z Bolzanova pohledu stala v průběhu celého 19. století prudká vlna nacionalistických revolučních tendencí. České země, doposud chápány v teritoriálním a státoprávním smyslu jako svazek Zemí Koruny české, počaly být chápány jako etnicky rozdělené území dvou sobě nepřátelských národností - české, sociálně slabší, většiny a německé elitní menšiny. Revoluce 1848 se stala prvním konfliktním vyústěním česko-německé otázky v Čechách, prvním otevřeným rozko-lem, který stál na počátku stále více se radikalizujícího poměru obou národností.¹¹

⁹ Bernard Bolzano, *O nejlepším státě* (Praha: Mladá fronta, 1981): 22.

¹⁰ Tamtéž, 137-138.

¹¹ Viz např. Jan Křen, *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780-1918* (Praha: Academia, 1990).

„Tato doba nyní nastoupila, a teprve s ní zároveň bylo vysloveno stejné právo národností. Vášně a nerozum používají zmatků času, aby ve společné vlasti zřídily dva nepřátelské tábory, ve kterých není snažení po rovném právu, nýbrž po panování“. ¹² Bolzanův žák z řad zemské patriotické šlechty, hrabě Leo Thun (1811-1888), považoval *události červnové* za „temnou skvrnu v dějinách Čech; nekladte je však za vinu národu, nýbrž těm individuím, které ji zavinili. Intra muros peccatur et extra. Kde jest národ v střední Evropě, v kterém při prvním opojení dlouho želané svobody falešní jeho proroci žádných stoupenců nenalezli?“ ¹³ Sam Thun byl za bouřlivých pražských červnových událostí konfrontován s česko-německou otázkou v pozici nejvyššího úředníka země, guberniálního prezidenta. ¹⁴

Thun, který odmítl podpořit radikální tendence českého národního hnutí v jeho společensko-politickém směřování, byl v konečném důsledku nucen rezignovat na svou přidělenou funkci i na své dosud pevnou přední pozici v čele českého kulturně-vzdělávacího hnutí. ¹⁵ Leo Thun se v porevoluční době prudce ohrazoval proti obviněním ze „zrady národní věci“ a pokoušel se najít opětovnou cestu k zradikalizovanému českému hnutí, které usilovalo o rychlé dosažení předních politických i společenských pozic na úkor dosavadních německy mluvících elit: „Takovému bratrovražednému snažení nikdy jsem slova svého nepropůjčoval, vždy jsem se jemu na odpor stavěl a vždy budu se jemu opírat; budu však také stále, budtež jakékoli zbloudilosti jednotlivců na jedné neb druhé straně, svěřená mé moci vládní, jakož i každého jiného od Boha mně propůjčeného

¹² Hrabě Lev Thun, „Mým krajanům“, 20.7.1848, in *Boj za právo I. Sborník aktů politických u věcech státu a národa českého od roku 1848 s výklady historickými*, ed. Jan M. Černý (Praha: Karolinum, 2007):510.

¹³ Odpověď hr. L. Thuna Janu Slavíkovi, po 23.2.1849, in *Boj za právo I.*, 747.

¹⁴ Dobovč: životopisné dílo Thunova současníka a spolupracovníka: Joseph Alexander Helfert, *Graf Leo Thun. k. k. Gubernial-Präsident in Böhmen. Blutige Pfingsten* (Wien: Rudolf Brzezowsky und Söhne, 1897). Z novější historiografie: Ralph Melville, *Adel und Revolution in Böhmen. Strukturwandel von Herrschaft und Gesellschaft in Österreich um die Mitte des 19. Jahrhunderts* (Mainz: Zabern, 1998).

¹⁵ Viz Thunovy programové brožury z doby předbřeznové: Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung* (Prag: Kronberger und Řivnač, 1842). Tentýž, *Die Stellung der Slowaken in Ungarn* (Prag: Calve'sche Buchhandlung, 1843).

vpłyvu užívati k tomu, abych ochraňoval i k tomu pomáhal, čehož duševní a mravní vyvinutí každého národu vyhledává, a co udělením stejného práva národností zaručeno jest".¹⁶

Přes všechny své sympatie ke kulturně-jazykovým snahám českého národního hnutí v době předbřeznové, zůstával Leo Thun vždy zastáncem konzervativního řádu, který vyvažuje protichůdné, a možný rozkol působící, tendence různých uskupení, jejichž svobodné vyjádření je garantováno právě existencí systému opírajícího se o zákony zaručující nezpochybnitelné svobody a práva jednotlivce.¹⁷ „Zápas rozličných mínění nedá se od konstituční svobody rozloučiti, musí se však vésti v mezích zákonů i ústavy, nemá-li zvítěziti jen přičinění lidí takových, které spojuje toliko snaha, aby veškerý zákonní pořádek zvrátili".¹⁸

Leo Thun se stal v době předbřeznové horlivým zastáncem práv utlačovaných národních hnutí, kterým se od tehdejší vídeňské vlády nedostávalo patřičného pochopení. Podobně jako konzervativec Carl Ernst Jarcke,¹⁹ upozorňoval Thun na nebezpečí spočívající v represích a potlačení svobodného rozvoje národní identity, která se od dob napoleonských válek stala základním identifikačním vzorcem nově vznikajících „národních" kolektivů, jejichž jednotliví představitelé definovali svou příslušnost k národnímu celku na základě společné (především jazykově chápané) etnicity, společných dějin a společně sdíleného území ohraničeného (především kulturně pojímanými) hranicemi.²⁰

¹⁶ Hrabě Lev Thun, „Mým krajanům", 20.7.1848, in *Boj za právo I.*, 510.

¹⁷ Viz např. Hans-Christof Kraus, „Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850", in *Staat und Ordnung im konservativen Denken* (Baden-Baden: Nomos, 2013): 16-40. Z českého prostředí: Jiří Georgiev, *Až do těch hrdel a statků? Konzervativní myšlení a otázka samosprávy v politických strategiích šlechty po roce 1848* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2011).

¹⁸ Hrabě Lev Thun, „Mým krajanům", 20.7.1848, in *Boj za právo I.*, 508.

¹⁹ Viz Hans-Christof Kraus, „Carl Ernst Jarcke und der katholische Konservatismus im Vormärz", in *Historisches Jahrbuch*, Jg. 110 (1990): 409-445.

²⁰ Srov. Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost* (Praha: Mladá fronta, 1999).

Thun chápal v době předbřeznové nacionalismus jako možnost vyjádření lásky k bližnímu, jako možnost vyjádření lásky k národu, který je podle Thuna lidskému srdci mnohem bližší, nežli idea kosmopolitní: „Samotné lidské srdce je příliš úzké, jeho chápání příliš omezené na to, aby se nechalo zcela ovládnout [ideou kosmopolitní]. Proto nám moudrý Stvořitel vložil do jeho duše ještě jiné city, které, o nic méně ušlechtilé, ho podněcují k tomu, aby usilovalo o [dosažení] vyššího cíle, k jehož naplnění [však] nalezne prostředky snadněji. Tedy lásku k příslušníku kmenovému, tedy ještě v užším kruhu působící lásku k příbuznému pokrevnímu. Mnohý [člověk], kterému se nedostává [té] duchovní výše, aby s jasným vědomím usiloval o blaho celého lidského pokolení, bude podnícen [právě] oněmi city k tomu, aby rozšiřoval štěstí a požehnání [alespoň] v kruhu skromnějším; vždyť I ten nejšlechetnější přítel lidstva v nich často najde sílu k láskyplné činnosti [v situacích], kdy by ho cit všeobecné lásky k lidstvu neuchránil sám o sobě před dědičnými nepřáteli jeho pokolení, které každý z nás nosí ve své vlastní hrudi: před ziskuchtivostí a před zahálčivostí“.²¹

Láska k národu je pro Thuna niterným vyjádřením nejhlubšího lidského citu, který byl člověku dán v okamžiku jeho zrození. „Je to jen cit, ale cit takový, jako je láska, (...). Cit národní se nedá vštípiti, ba ani vysvětliti žádnému, komu jej příroda nevložila sama do srdce, (...)“.²² Právo na národní existenci, právo svobodného duchovního rozvoje národních společenství je pro Thuna stejně důležité jako právo individuální lidské existence, jako právo na individuální sebeuskutečnění každého jednotlivce v rámci daného společensko-politického uspořádání. „Cit národní jest pro národ to, co jest čest pro člověka jednotlivého. Jen nízká duše snese lhostejně, odepírá-li nse jí náležitá vážnost; komu však méně záleží na tom,

²¹ Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung* (Prag: Kronberger und Řivnač, 1842): 57.

²² Leo Thun, *Úvahy o nynějších poměrech hledíc zvláště k Čechám* (Praha: J. B. Calwe, 1849): 23.

aby něčím řádným byl, než na tom, aby za něco řádného byl pokládán, marný jest pošetilec".²³

Každý národ, stejně jako každý člověk představuje pro Leo Thuna předně dílo Božího tvoření. Neboť jest „každý národ výtvozem Božím, každá řeč zázračným výtvozem lidského ducha, „zvučným tónem světové harmonie“. ²⁴ „Jazyk, který slouží národu v každém daném okamžiku, není něčím náhodným. Za své bytí vděčí neměnným zákonům, které nutně panují ve všech částech přírody, a [které] na všech místech nechávají rozpoznat žehnající ruku Stvořitele. Právě tak byl uzpůsoben jazyk každého jednotlivého národa, jak uzpůsoben býti musí, tak, aby přesně odpovídal jeho intelektuálnímu okruhu i jeho specifickému cítění“. Každá změna v [jazyku] je podmíněna změnou v lidu, a právě proto se žádný národ nemůže zřici své řeči, dříve než [sám] zcela obětuje vše, co je mu vlastní, dříve než předstane býti národem ve vlastním slova smyslu".²⁵

Rozdělení lidstva na jednotlivé národy je podle tradičního biblického pojetí důsledkem dědičného hříchu.²⁶ „První člověk, jak víte, byl v stavu milosti a tudy s Bohem přepodivně spojen. (...) Řeč byla jedna, všickni jednou rodinou v Bohu, všickni sobě rovni, žádná vrchnost, žádný stav, tedy ani kněžský. Pýchou člověk – bohužel! milost ztratil, a tím se octnul ve světě porušeném. Nový pořádek věci nutně nastoupil. Slovy: „Ženo! muži poddána budiž!“ Bůh položil základ k různosti rodin a k vrchnosti. Bohem poučen muž obětoval, a tím se stal knězem. Odtržením od Boha též během času ten jeden lidský národ rozpadnou se musel v národnosti, jazyk v jazyky".²⁷

²³ Tamtéž, 32.

²⁴ Leo Thun, *Die Stellung der Slowaken in Ungarn* (Prag: Calve'sche Buchhandlung, 1843): 57-58.

²⁵ Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung*, 56.

²⁶ Srov. pojednání o nacionalismu z pohledu katolického konzervatismu: Carl Ernst Jarcke, „Ueber Nationalität“, in *Berliner politisches Wochenblatt*, Nr. 50 (16.12.1837): 294-296.

²⁷ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael. Vážné slovo v sprostém rouše. Od Čecha* (Praha: Rohlíčka a Sieverse, 1861): 12.

Katolický kněz Václav Frost (1814-1865) však zdůrazňuje, že ačkoli je různost národností a rozdílnost jazyků *následkem hříchu*, přes to vše „předce jsou svatou věcí. (...) První řeč byla dána samým Bohem, byla tedy svatá. Během času z toho jednoho kořene a kmene vyprýštili se rozliční jazykové co ratolesti. Dí však sv. Pavel: „Je-li kořen svatý, svaté též jsou ratolesti“. Duch svatý, sestoupiv v způsobu jazyků, zvláště ještě posvětil všechny jazyky. Je tedy jazyk každý dvojnásobně svatý. Kdo pohrdá tím neb oním jazykem, pohrdá Božím darem a Božím svěcením”.²⁸ Podobně se připojuje Carl Ernst Jarcke (1801-1852) k názoru, že „existence rozdílných národů je skutečnost, kterou musíme akceptovat, a která, stejně tak jako zbylé následky hříchu, nemůže být odstraněna vnějšími prostředky. V rámci těchto národů [však] zůstala cesta vývoje, a to ta, která byla předurčena celému [lidskému] pokolení, neboť ony [národy] jsou organickými částmi a zároveň obrazy celého lidstva. Tolik, kolik zachránil otec [národního] kmene z tradice pravdy, tolik odkázal, ve směsi s většími či menšími omyly, také duchovního dědictví, které bylo zachováno jako svaté, svým potomkům, a až tam, kam sahá dorůstající „mravní ovzduší“, tam také existuje jeden duchovní svazek, *jedna společná národnost*”.²⁹

„Jeden je Bůh, který vládne lidstvu stejně jako každému národu, *je-den* je zákon, na kterém spočívá blaho celku stejně jako jeho částí. Proto je pravý patriot rovněž také pravým kosmopolitou”.³⁰ Thunův pohled na problematiku rozličných národností se opírá o organické pojetí společnosti, které spatřuje v každém člověku, stejně jako v každém národu, rovnocennou část celku, která ve společném živém organismu plní svou nezastupitelnou úlohu: „Stejně jako je tělo pouze jedno, a přesto má více částí: tak také tvoří všechny části těla, jakkoli mnoho jich je, jedno tělo – a tím je Kristus. (...) Tělo však přece nikdy nesestává pouze z jedné části, nýbrž z mnoha. Řekne-li noha: Když nejsem rukou, nejsem částí těla; přestává

²⁸ Tamtéž, 12-13.

²⁹ Carl Ernst Jarcke, „Ueber Nationalität“, 294.

³⁰ Leo Thun, *Die Stellung der Slowaken in Ungarn*, 40.

tím proto být částí těla? A řekne-li ucho: když nejsem oko, nepatřím proto k tělu, kde zůstane sluch? Kdyby bylo [tělo] pouze sluchem, kde by zůstal čich? Bůh uspořádal všechny části tak, každou z nich k jednomu tělu- (...). Kdyby všechno bylo jednou a tou stejnou částí, nebylo by žádné tělo. Proto tedy existuje mnoho částí a tyto [společně] utváří jedno tělo”.³¹

Bylo-li v předchozím případě užito pojmu *kosmopolitismu*, je nutné přesněji vymezit jeho pojetí v Thunově chápání národností otázky, stejně jako Thunem vytyčený poměr jednotlivých národností vůči světovému celku. To, před čím Thun především varuje je *kosmopolitismus nepraktický*: „ale co jiného nežli úsměv lze nasměřovat vůči tomu, kdo jediné se srdcem pohnutým láskou k lidstvu a všeobecným bratrstvím mluví, bez toho, aniž by však došel blíže k uskutečnění oněch idejí, nebo v těch částech světa, kam jeho činy nedosahují, chce dosáhnout spásy lidskosti, a zatím zapomíná na to, aby se přičinil při odstraňování neduhů ve svém nejbližším okolí? O takovém kosmopolitismu nehovoříme. My chceme, (...) zachovat národnost, (...)”.³² Thun odporuje kosmopolitům v jejich argumentaci, vyzdvihující domněnku, že „existence různých národností zabraňuje šíření všeobecné lásky k bližnímu, a vytváří separační zájmy, které stojí v cestě obecnému blahu”.³³ Leo Thun naopak zdůrazňuje, že zcela *naopak* je „rozdělení lidského pokolení na různé národy jeden z nejmocnějších prostředků, jak vychovat jednotlivce k pravé lásce k bližnímu, a podpořit tak ty nejdůležitější záležitosti celku. Ovšem všeobecná láska k bližnímu je nám tím nejvznešenějším pohonem, který může směřovat naši činnost”.³⁴

Thun však nezapomíná také na negativa šířícího se nacionalismu, který ve své podstatě nese prvky výlučnosti, nepřátelského vymezování se vůči „jinému” a „cizímu” i úzkoprsé snahy o prosazení vlastního národního

³¹ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1849): 17-18.

³² Leo Thun, *Die Stellung der Slowaken in Ungarn*, 40.

³³ Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung*, 56-57.

³⁴ Tamtéž.

zájmu. Leo Thun je však přesvědčen o tom, že povaha národa je charakterizována především povahou jeho jednotlivých příslušníků. Právě jednotlivci mohou podle Leo Thuna nejvíce zapůsobit na mravní charakter celého národa a vést ho tak k mravnosti, moudrosti a ctnosti: „Je to cit, který jako láska rodinná velice jest způsobný k tomu, by se slil se sobectvím a hrdoostí, slouže vadám těmto ve svědomí jednotlivých lidí jen za plášť, který ale neméně jest způsobný, aby charaktery svědomité vynesl na vysoký stupeň obětovné činnosti. Cit, který jako každý jiný působí zdárně a záhubně podle směru, jaký mu dají charaktery jednotlivých osob a okolnosti zevnější“.³⁵

V podobném smyslu jako Thun argumentuje v otázce kosmopolitismu ve svých *Ideálech humanitních* Tomáš Garrigue Masaryk: „Člověčenstvo nejprijde dříve než národ, člověčenstvo pro sebe není nic, to jsou jednotliví národové. Neuznáváme, že se člověčenstvu můžeme poklonit vedle národa; historicky jsou dáni národové. Idea humanitní a idea národní splývají v jedno. Z ideje humanitní můžeme čerpat všechny ideály mravní a pro svůj národ jich využítkovat. Ve jménu lidskosti, humanity, žádáme svých práv – práv svého jazyka. Nedá se dokázat, že máme právo svého jazyka. Ale dovoláme se ideje humanity a řekneme: Cožpak tvůj jazyk je od přírody vyšší než můj? Nejsou jednotliví národové přirozené části velikého celku – lidstva? Nemají proto stejná práva? A být členem takové přirozené části lidstva – to je národnost“.³⁶

Podle Masaryka je *idea humanitní* s kosmopolitismem v zásadě neztotožnitelná: „Humanitní myšlenka není kosmopolitism. Humanitní myšlenka má obsah dvojí: 1. Všichni národové tvoří *lidstvo*. 2. Člověk má dosáhnout ve svém životě čistého *člověctví*, mravního ideálu člověka“.³⁷ Stejně jako Thun, zaměřuje i Masaryk své myšlenky především na jednotlivce a jeho *svědomí*: „Já nevěřím v svatost národa, kde mohou být jed-

³⁵ Leo Thun, *Úvahy o nynějších poměrech hledíc zvláště k Čechám*, 23.

³⁶ Tomáš Garrigue Masaryk, *Ideály humanitní* (Praha: Melantrich, 1968): 72.

³⁷ Tamtéž, 72-73.

notlivci lumpy. Ne kupčit s vlastenectvím a vlastenectví prodávat. Neschovávat se za národ, nýbrž mít odhodlanost sám se znát ke všemu".³⁸

Thunovo dílo o národnostní otázce v Rakousku je prodchnuto v první řadě myšlenkami *spravedlnosti, rovnoprávnosti a svobody*: „Především budiž dána každému člověku i každému národu stejná svoboda, by se o svých silách vyvíjel, kdekoli se nezvrhuje v rušení práva jiných, neboť i také tato svoboda jest právo jejich, nech ji užívají moudře či zpozdile. Když se ale jedná o pravý pokrok, neplatí nikdy zevnější podoba více nežli vnitřní podstata věci, nikdy neklad' se větší váha na pouhé formy, nežli na věc samu, oučel, kvůli kterému se mluví, stůj vždy výše, nežli jazyk, ve kterém se mluví".³⁹ Jakkoli počaly předbřeznové národy soupeřit na poli dějin ve své výjimečnosti a zvláštní přínosnosti, zdůrazňoval Thun vždy v první řadě potřebu *zmocnění vnitřní*: „Důkladné zmocnění vnitřní jest ale jediný prostředek, jenž přivéstí může národ k důležitosti v dějinách světa. Pokud za jinými zůstává co do vnitřní síly a vzdělanosti, potud se mu může prostředky strojenými na nějaký čas dodati podoba stejné důležitosti, nikoli ale podstata. Bažení po podobě takové hnusí se na národu tak, jako na člověku jednotlivém, a vždy mu jest na zkázu".⁴⁰

V předbřeznovém Českém království, zemi dvou národností, však emancipační snahy českého národního hnutí namísto kulturního snažení začaly zasahovat do otázek sociálně politických, vyhrocujících se především v otázkách česko-německého soužití. Právě otázka rovnoprávnosti se pro Thuna stala ústředním tématem v jeho úvahách o možnosti neutralizace divergentních nacionálních tendencí, a to zejména s ohledem na znevýhodněné postavení výhradně česky mluvícího obyvatelstva.⁴¹ Ve svých porevolučních úvahách z roku 1849 však Leo Thun s nevolí sleduje, jak se otázka rovnoprávnosti v průběhu dramatických revolučních událostí opět

³⁸ Tamtéž, 75.

³⁹ Leo Thun, *Úvahy o nynějších poměrech*, 49.

⁴⁰ Tamtéž, 32.

⁴¹ Leo Thun, „Niederschrift für die böhmische Sprache", cit. dle otisku v: Jiří Rak, „Politische Aspekte der Sprachenfrage in Vormärzböhmen. (Am Beispiel Leo Graf v. Thun)", in *Germanoslavica* 1 (6), č. 1-2 (1994): 23-36 + příloha 37-59.

překlopila do roviny otázek nadřazenosti a moci.⁴² Český mluvící většina obyvatelstva, která doposud stála ve velké míře v znevýhodněném sociálním postavení, se během revolučních událostí roku 1848 postavila do pozice vládnoucích elit, které usilovaly o počestění všeho doposud „cizího“, tj. ve velké většině případů *německého*.⁴³ „To, že v revoluci vynikl především národní element, a to v Rakousku především slovanský, bylo přirozeným následkem [předbřeznových] poměrů, stejně jako způsob, jakým se tak stalo“.⁴⁴

Německy mluvící (menšinové) obyvatelstvo tvořilo v době před rokem 1848 elitní složku obyvatelstva českých zemí; „německy mluvící živly se těšily z politické, sociální (...) hegemonie nad místním slovanským obyvatelstvem“.⁴⁵ Český mluvící (většinové) obyvatelstvo se proto i jako národní hnutí profilovalo z celké části jako hnutí *sociální*, které usilovalo o „úplnou rekonstrukci společnosti v českých zemích, [o to], aby byla zrušena společenská privilegia a aby Čechům bylo dovoleno svobodně pronikat do pozic politického a ekonomického vedení, aniž by museli přijmout germanizaci“.⁴⁶

Sociální dimenzi předbřeznové národnostní otázky v Čechách se mj. věnoval Bernard Bolzano, který spatřuje v *rozdílnosti jazykové* jeden z nejzásadnějších divergentních faktorů česko-německé otázky, která do značné míry zabránila možnosti sjednocení obou národností. „Kdo by tuto zcela odstranil, kdo by dokázal [zařídit] to, aby obyvatelé celé naší země mluvili jen *jedinou řečí*, ten by se stal *největším dobrodincem* našeho národa; (...)“.⁴⁷ Na tuto myšlenku ve svém prvním nepublikovaném pojednání o jazykové problematice v Čechách navázal i Leo Thun, který v závěru svého spisu z počátku 30. let 19. století dospívá k radikálnímu řešení čes-

⁴² Leo Thun, *Betrachtungen über die Zeitverhältnisse, insbesondere im Hinblick auf Böhmen* (Prag: Calve'sche Buchhandlung, 1849): 38-41.

⁴³ Srov. Gary B. Cohen, *Němci v Praze 1861-1914* (Praha: Carolinum, 2000): 28-33.

⁴⁴ Leo Thun, *Betrachtungen über die Zeitverhältnisse*, 31.

⁴⁵ Gary B. Cohen, *Němci v Praze*, 23-24.

⁴⁶ Tamtéž, 28.

⁴⁷ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volkstämme in Böhmen*, 44.

ko-německé národnostní otázky: „proto mluv česky, kdo jen můžeš, a sice tak čistě, jak můžeš, proto zanechej zohyzďování českých pojmů německou ortografií (...)“.⁴⁸ Od této mladické myšlenky se však Thun ve všech svých pozdějších spisech distancoval, ba naopak zdůrazňoval nutnost respektování a potřebu zachování svobodného kulturního rozvoje obou národností, a zejména v době porevoluční varoval před radikálními snahami o počestění všech oblastní společensko-politického života, které by bylo na škodu i samotnému českému hnutí.⁴⁹

České národní hnutí počalo od počátku 40. let postupně usilovat o doplnění svého programu o otázky politické a sociální. „Náš věk jest výhradně věk praktický, směr jeho i všechna snaha obrácena pouze k tomu co užitečného, konečný pak toho všeho účel *nejvyšší blaho materiální*, tak sice, že až krasocit, člověka šlechtící, čím dále tím více klesá i ochabuje, a všechen ideál aesthetický ve víru ducha udušujícího lopotování a za chlebem se pachtění se topí“.⁵⁰ Jak je vidět na spisu Jakuba Malého z druhé poloviny 40. let, české hnutí v tomto období již zcela upustilo od původního kulturně-jazykového programu ve prospěch otázek politických a ekonomických: „Mýlíť se velice oni pánové, kteří jmenovitě nám, jenž o zvebení jazyka a národnosti své české stojíme, vytýkají tendence obmezené, pouze jazykové, účelům vyšším odporující a pokrok v jich smyslu vzatý, zdržující.“⁵¹ Malý vyzývá český národ k tomu, aby se chopil myšlenky materiálního pokroku a upustil od svých dosavadních ryze humanitních snah: „(...) jen málo pravých osvícenců naopak soudíc vidí v kříšení národnosti mocný paprsek oné svět nynější výhradně opanovavší snahy po *blahu materiálním*“.⁵²

Ostatně již roku 1837 vytyčil František Palacký v úvodu Muzejního časopisu *nový, velebný oukol náš*: „Co nyní chceme? – Rádi bychom po-

⁴⁸ Leo Thun, „Niederschrift für die böhmische Sprache“, 57.

⁴⁹ Leo Thun, *Betrachtungen über die Zeitverhältnisse*, 38-39.

⁵⁰ Jakub Malý, „Něco o povaze našeho národního snažení (1847)“, in Tentýž, *Výbor drobných spisů I.* (Praha: I. L. Kober, 1872): 18.

⁵¹ Tamtéž, 19.

⁵² Tamtéž, 19.

kročili dále. Posavad ohledy jazykové v díle našem nad jiné předčily; (...). Nyní ale, když jsme se, co do *jazyka*, téměř již na roveň s jinými vzdělanými národy dostali, nastává nám jiná práce a povinnost, abychom totižto k *věcem* samým hlavní zřetel svůj obraceli, a s těmito národy zároveň v závod o palmu skutečné osvěty, i vědecké, i krásocitné, i průmyslové, se snažili⁵³.

Právě nemožnost dosažení především sociálně chápané rovnosti mezi česky a německy mluvícím obyvatelstvem vedla ke stále silnějšímu vyhrocování národnostní otázky v českých zemích: „Divno-li, když sprostičký, necvičený Čech se závistí v srdci pohlíží na obratnějšího, vzdělaného Němce, který mu všechen lepší výdělek odebírá a k tomu ještě ze své strany s opovržením naň co na tvora nižšího hledí? Divno-li, když Čech, ke škodě své i s potupou se potkávající, zatvrzuje se v mysli své, z čehož opět nedůvěra v Němce povstává, a tak obě strany v podezření se vespo-
lek berou. Což divu, že nemravnost mezi lidem obecným den ode dne se šíří, všelící výstupkové i zločiny množí a vězení i žaláře více a více, až k úžasu, se naplňují? Což divu, když pouhý Čech, maje s úřady činiti a k tomu sobě prostředníka zjednav, neschopností aneb i nepoctivostí tohoto ke škodě přichází, o němž bylo by mnoho mluvíti – anebo naopak úředník, *přinucen* jednati se stranami v jazyku jemu neobvyklém, mýlí sebe i strany, z čehož přechasto nemalí zmatkové pocházejí a když pak na nespravedlnost úřadů se nařiká, ba i na vládu stížnost vede?“⁵⁴

Devatenáctým stoletím se v různých podobách prolínala mocně působící idea všeobecné *rovnosti*. „Na pojmu rovnosti se zakládá všechen společný duch, kterého je možno spatřit mezi členy jedné a téže společnosti; čím větší je rovnost, která mezi nimi vládne, nebo se tak přinejmenším jeví; tím více se může podařit, odstranit z jejich očí každou rozdílnost, která mezi nimi panuje: tím snažší je pro každého vcítit se do osudů svého souseda, tím srdečněji soucítí s bolem i blahem druhého, tím

⁵³ František Palacký, „Předmluva k vlastenskému čtenářstvu“, in *Časopis Českého Museum*, roč. 11. sv. 1 (1837): 7-8.

⁵⁴ Jakub Malý, „Něco o povaze našeho národního snažení“, 22.

vroucněji miluje jeden druhého, tím ochotnější je, stát muž při muži. *Každý rozdíl, který přijde [člověku] na mysl, ničí [tohoto] společného ducha*".⁵⁵

Česko-německá národnostní otázka v Čechách v tomto smyslu přerostla především sociálně definovanou v otázku *menšinovou*, která se projevila v celé škále společenských, ekonomických a kulturních faktorů.⁵⁶ „Neboť tak je člověk uzpůsoben, že často nenávidí a miluje jeden celý stav, ba dokonce jeden celý *národ*, a to je kvůli jednomu *jedinému*, který k tomuto stavu či národu přísluší a připadá mu velmi sympatický či [naopak] hodný nenávisti".⁵⁷

Henning Eichberg si v pohledu na úzké propojení národnostní a menšinové problematiky klade otázku, „jaké formy a příčiny menšového konfliktu se nechají rozpoznat na historickém materiálu".⁵⁸ Vycházíme-li z předpokladu, že revoluce 1848 v Čechách byla především vyústěním dlouhotrvajícího neřešeného problému *sociálního*, je možno se ptát, jakým způsobem se projevuje tato sociální dimenze národnostní otázky v prame-
nech první poloviny 19. století, zejména s ohledem na problematiku střetávání liberálně-konzervativního a nacionální proudu v českém vlasteneckém hnutí, jež se dá konkrétně demonstrovat na příkladu spisů vlastenecky smýšlejícího konzervativního aristokrata Leo Thuna z výše uvedeného období.

Pro vytvoření základní osnovy práce byla využita brožura katolického kněze Václava Frosta *Český Tomáš a německý Michael*,⁵⁹ která sice časově spadá až do let šedesátých, ovšem z ideového hlediska plně odpovídá rétorice Thunových vlastních spisů z doby předrevoluční. Obsah předkládané diplomové práce se tedy zaměřuje především na postižení základních

⁵⁵ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen*, 20.

⁵⁶ Obecněji k tématu menšinové otázky: Henning Eichberg, *Minderheit und Mehrheit* (Braunschweig: Georg Westermann Verlag, 1979).

⁵⁷ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen*, 51.

⁵⁸ Henning Eichberg, *Minderheit und Mehrheit*, 13.

⁵⁹ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael. Vážné slovo v sprostém rouše. Od Čecha* (Praha: Rohlíčka a Sieverse, 1861).

příčin vyhocení národnostní otázky v Čechách, se zvláštním důrazem na její sociální dimenzi. Základní struktura práce se odvíjí od Frostem navrženého modelu „tělo, duše a duch národa“, na kterém mají být exemplárně postiženy problematické aspekty česko-německé otázky v předbřeznovém období i jejího následného revolučního vyhocení.

2. Tělo, duše a duch národa

„Pakli v našich milých Čechách ten onen veliký duch se vyskytne, buď si kněz, nebo nekněz, buď si učenec aneb umělec, buď si voják, aneb živnostník: ten patří k vlasti, patří k Čechám, patří německým Čechům v též míře jako slovanským, patří nám, českému lidu, je tedy chloubou nás všech. Tělem národa (...) je vlast a duší jeho řeč. Jsou tedy v Čechách dva v těle jednom, totiž dva jazyky v jedné zemi, dvě duše v jednom těle, dvě národnosti v jedné vlasti a dva národové v jednom lidu. Co ale P. Bůh sám jednou spojil, toho člověk nerozlučuj“.⁶⁰

Katolický kněz Václav Frost ve své úvaze o česko-německé otázce z počátku šedesátých let 19. století využívá modelu transcendence lidského bytí. Podle hylémorfického pojetí Tomáše Akvinského se stává člověk celistvým jedině skrze sjednocení svého těla a své duše, které jsou chápány jako integrální a neoddělitelný celek.⁶¹ Duch je pak nejvyšší formou jejich sjednocení, je vědomím, čirým bytím, absolutnem.⁶²

Následující stránky budou tedy věnovány rozvedení Frostova konceptu na příkladě Bolzanových a Thunových spisů z předbřeznových Čech, které budou zároveň z nutnosti upřesnění a dovysvětlení doplněny náhledy autorů z různých časových období.

⁶⁰ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael*, 18.

⁶¹ Srov. Tomáš Akvinský, *Otázky o duši* (Praha: Krystal OP, 2009).

⁶² Srov. Jiří Olšovský, *Slovník filozofických pojmů současnosti*, 3. vyd. (Praha: Grada, 2013): 51-52.

3. Duše

Duše je podle řeckého filozofa Aristotela *principem života*: „oduševnělá bytost se liší od neoduševnělé věci životem“. ⁶³ Duše, jako *hybatelná, pociťovatelná a netělesná substance* ⁶⁴ je v Aristotelově pojetí „první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život“. ⁶⁵ „Duše tedy organizuje látku v určitý tvar, v němž tělo zachovává jako celek složený z různých částí“. ⁶⁶ Právě duše je tím, co (lidskému) organismu jako celku dává určitý *smysl*. ⁶⁷

V křesťanském učení je lidská duše zhmotněna ve formě *srdce*, které je nositelem božského principu v duši člověka. ⁶⁸ „Ó zázrak nad zázraky, když pomyslím na ono spojení, které má duše s Bohem: [právě] ono nechá duši radostně proudit ze sebe samé a všechny pojmenovatelné věci pro ni již nejsou dále dostačujícími. Vždyť ona již nedostačuje ani sama sobě. Božský proud lásky ji zaplavuje a vytrhuje ji ze sebe same k jejímu prvotnímu počátku, kterým je sám Bůh. [Právě] v něm dosahuje duše svého nejvyššího naplnění“. ⁶⁹

Duší národa je podle Václava Frosta jeho jazyk. „Řeč – pravil jsem – je dvojnásobně svatou duší národa. Dlé duše, jak víte, stejné právo jest všem lidem. Podobně i dlé jazyka národům sluší rovnoprávnost. Takovýto pořádek věcí Bohem samým jest přikázaný“. ⁷⁰ Stejně jako duše člověku, je i duše národu jeho nejniternější charakteristikou a podstatou jeho při-

⁶³ Aristotelés, *O duši* (Vimperk: Rezek, 1995): 53.

⁶⁴ Tamtéž, 33.

⁶⁵ Tamtéž, 51.

⁶⁶ Antonín Kříž, „Vysvětlivky k některým Aristotelovým pojmům“, in Aristotelés, *O duši*, 159.

⁶⁷ Tamtéž.

⁶⁸ Srov. Ole Martin Høystad, *Historie srdce* (Zlín: Kniha Zlín, 2011): 75.

⁶⁹ Meister Eckhart, *Vom Wunder der Seele* (Leipzig: Philipp Reclam jun., 1936): 14.

⁷⁰ [Václav Frost], *Český Tomáš s německý Michael*, 13.

rozeného lidství: „(...) je to duše, co nás činí lidskými. Můžeme tuto myšlenku obrátit a říci, že když jsme lidštější, máme lepší přístup k duši“. ⁷¹

Proto i Frost zdůrazňuje, že jazyk národa, symbol jeho duše, je pro dané společenství atributem jeho životaschopnosti, jeho lidské důstojnosti a neporušitelnosti práva na svobodnou a naplněnou existenci: „Duše lidská jestit důstojná, neocenitelná, nebo psáno jest: „Jakou dá člověk výměnu za duši svou?“ To tím více platí o řeči, neb ta jest duší ne jednolitivce, ale celého národa. Kdož by tedy poutal duši toho onoho národa, tu neb onu národnost: prohřešoval by se zajisté proti důstojnosti lidské více, nežli lidokupec a držitel otroků v Americe“. ⁷²

V česko-německém případě se však právě *otázka jazyková* stala hlavním zdrojem konfliktního potenciálu v době předbřeznové, přestože tato otázka se netýkala jen záležitostí čistě jazykových, nýbrž zasahovala do široké škály otázek sociálně politických. Právě *jazyk* byl ovšem nejviditelnějším znakem česko-německých předbřeznových rozporů, a to zejména v otázce sociální nerovnosti obou národností. ⁷³ Znevýhodněné postavení česky mluvící většiny obyvatelstva ve veřejném, politickém a ekonomickém životě se stalo hlavním zdrojem nenávisti vůči německé elitní menšině, jejíž mateřský jazyk byl komunikačním prostředkem vládnoucích. ⁷⁴

V idealistickém pojetí se tedy mnozí neubránili myšlence na prospěšnost zavedení *jednojazyčnosti*, která by se mohla stát zárukou klidného a mírového soužití obou národností. Václav Frost tak vkládá do úst Němce Michaela myšlenku, „jakoby to lepší bylo, kdyby jen jeden jazyk byl. Aspoň by nebyly takový hádky – třenice“. Michaelovy spolustolovníci však odpovídají: „Nebylo by tu třenic – a proto samé nebylo by tu jisker, ohně, tepla. Za krátký čas veškeren svět stal by se jedinou, sjednocenou,

⁷¹ Thomas Moore, *Kniha o duši* (Praha: Portál, 1997): 11.

⁷² Tamtéž.

⁷³ Právě této dimenzi česko-německé otázky se věnuje: Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1849).

⁷⁴ Tamtéž, 25.

obecnou Sodomou a Gomorou. Ten pak vlastní oheň s čoudem by se teprve potom objeviti musil.(...) Kdyby byla řeč na světě jen jedna: tuť právě, jakoby nebylo ani vrchů, údolí, ani lesů, a celá země by byla planinou. Přijde morní vzduch, a eihle! Nákaza je všeobecná!“⁷⁵

Jazyk je pro každý národ vyjádřením jeho specifičnosti, autenticity a individuality. Jazyk jako *duše národa* je principem jeho „lidské existence a silou, která dává lidskému životu tvar a dynamismus“.⁷⁶ Leo Thun proto připomíná, že „řeč je produktem ducha národa, národ si svůj jazyk sám stvořil, sám vytvořil, [řeč] je proto nejnějněji propojena s životem národa, je proto zcela přiměřená charakteru [daného] národa“.⁷⁷ Thun dále vysvětluje, že „národ, který je spojen skrze svůj jazyk a svou literaturu, (...) je ve vztahu na své duchovní zájmy předně organickým celkem, jako všechno, co živého příroda stvořila, a žádná část [národa] nemůže zůstat nedotčena utrpením jiné části. Tak tomu je, jakkoli si to nemálo našich krajanů stále ještě neuvědomuje“.⁷⁸ Thun proto vyzývá: „Poznejte nejprve organismus národa, poznejte jeho řeč, bez které není možno pochopit samotný národ, ani jeho záležitosti, (...). Jakoby vám spadly z očí šupiny; uvidíte, čemu jste nechtěli věřit“.⁷⁹ Leo Thun je přesvědčen o tom, že jedině láska k vlastnímu národu může přivést člověka k lásce k celému lidstvu: „Stejně jako vychovatel, který chce v dítěti udusit lásku k jeho rodičům a jeho sourozencům za tím účelem, aby v jeho srdci probudil všeobecnou lásku k lidstvu: stejně tak zvráceně jedná ten, který chce ukrást člověku jeho niterní lásku k národu, aby tím zapůsobil na zušlechtění jeho charakteru“.⁸⁰

Thun zdůrazňuje, že jedině princip vzájemné snášenlivosti obou národností může být „pevným svazkem a nejmocnější pákou jejich duchovní

⁷⁵ Tamtéž, 13.

⁷⁶ Tadeusz M. Jaroszewski, *Osobnost a společnost* (Praha: Svoboda, 1975): 277.

⁷⁷ Leo Thun, „Niederschrift für die böhmische Sprache“, 50.

⁷⁸ Leo Thun, *Die Stellung der Slowaken in Ungarn*, 60.

⁷⁹ Tamtéž, 60-61.

⁸⁰ Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung*, 57-58.

síly; princip nesnášenlivosti by oproti tomu byl tou nejobávanější kletbou, pramenem nesmiřitelného rozkolu, znamením pádu^{.81} Jako zastánce konzervativního řádu tedy Thun prohlašuje: „Svaté a neporušitelné jsou mi práva i svobody, které Jeho Milost národům rakouským byla propůjčila; svaté a neporušitelné však také práva i svoboda každého jednotlivce, kterouž před všelikým outokem chrániti vláda přede vším povinna jest, svatý a neporušitelný zákonní pořádek, na němž tato ochrana, jakož i možnost spasitelného vyvinutí zřízení konstitučního obzvláště spočívá^{.82} Leo Thun vyzývá své krajany, aby se chopily možností svého duševního rozvoje, „do té doby než společně dosáhneme bodu, ze kterého je možno přehlédnout [celý svět] a zprostředkovat styky mezi Slovany a ostatními národy Evropy, zejména se sousedními Němci^{.83}“

Podle Aristotela má každá duše nějaký účel.⁸⁴ „Jest zřejmo, že duše je také příčinou účelnou; neboť jako činnost rozumu směřuje k nějakému účelu, zrovna tak i příroda, a to je účel a cíl její činnosti. Takovým účelem pak je u živých bytostí duše, a to takovým, že odpovídá přirozenosti; neboť všechna přírodní těla jsou nástrojem duše. Účel pak má dvojí význam; jednak znamená to, k čemu se směřuje, jednak, proč se tam směřuje^{.85}“

Pro Leo Thuna je tímto účelem duše její *poslání*, a to poslání na poli světových dějin. Leo Thun si tak všímá, že i mezi Slovany se probouzí cit a touha naplnit poslání svého národa – *sloužit lidstvu a podpořit jeho rozvoj*: „Ty, jež vedeš tyto národy, stejně jako jednotlivé lidské bytosti, požehnej a oživ tento posvátný cit, skrze který již nezapomeneš jednotlivé kmeny své síly v zuřivém zápase za marné pozemské cíle, nýbrž [skrze který] budou usilovat v klidném a pokojném smyslu o slávu společného slovan-

⁸¹ Tamtéž, 62-63.

⁸² Leo Thun, „Mým krajanům“, in *Boj za právo I.*, 511.

⁸³ Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung*, 68.

⁸⁴ Aristotelés, *O duši*, 59.

⁸⁵ Tamtéž.

ského jména a o naplnění toho, co má právo vyžadovat lidstvo od [těchto] Slovanů".⁸⁶

Podle Leo Thuna má každý jednotlivý člověk, stejně jako každý jednotlivý národ v celkovém průběhu dějin určitý úkol, „který by nikdo jiný nebyl schopen splnit“.⁸⁷ Tento úkol se jim však může vyjevit jen ve chvíli, kdy dosáhnout vysokého stupně mravní dokonalosti a zušlechtění své lidské duše. Každý jednotlivý člověk stejně jako každý jednotlivý národ je proto předně postaven před úkol dosáhnout svého mravního rozvoje, který může být uskutečněn jedině skrze odstranění závažných osobních chyb a nedostatků. „*Tyto nalézt a odstranit jest břemenem každého přítele lidstva. Skrze to, však nemá být charakter národa zničen, nýbrž zjemněn. Dokonalost – ona, ta věčně nedosažitelná, je jediným společným cílem celého lidstva: jedině skrze ni mohou zaniknout všechny rozdíly mezi individuy, stejně jako mezi národy. Při tomto snažení zmizí všechny nedostatky [každého] národa; avšak vlastní nadání a vlohy, které utváří jeho zbylý charakter, přetrvají, a budou mu stále více pomáhati v jeho službě lidstvu*“.⁸⁸

Leo Thun však velmi zásadně zdůrazňuje, že v žádném případě nejde o to, charakter jednotlivce či dokonce celého národa *měnit*: „To, co je na určitém národu *jedinečného*, to, co vytváří jeho specifický charakter, je předučeno také k tomu, aby konalo *zvláštní* službu celému lidstvu. Nejde tedy o to, toto ukvapeně zničit, nýbrž spíše o to, toto zachovat a rozvíjet“.⁸⁹ Podle Thuna není rozdílnost národností na překážku, nýbrž je naopak *sama o sobě* základní podmínkou zdárného rozvoje celku: „Stejně jako prospěch daného národa vyžaduje rozdílnost jednotlivých individuí k tomu, aby se dle jejich jednotlivých vloh a nadání věnoval ten onomu, ten druhý jinému, aby ten jeden prováděl to, ten druhý ono, aby zastupo-

⁸⁶ Tamtéž, 67.

⁸⁷ Tamtéž, 59.

⁸⁸ Tamtéž, 59.

⁸⁹ Tamtéž, 58.

val ten či onen zájem: stejně tak je různorodost národností nezbytnou pro všestranný rozvoj záležitostí celého lidského pokolení.⁹⁰

V podobném smyslu i Charles-Louis de Montesquieu vyzývá k tomu, „ať jsme ponecháni, jací jsme. (...) Kdyby se na světě našel národ, který by měl družnou povahu, otevřenou mysl, radost ze života, vkus; národ, který by lehce rozšiřoval své názory; národ, který by byl živý, příjemný, veselý, někdy nerozvážný, často neuvážlivý; národ, jenž by byl zároveň statečný, velkorysý, upřímný, dychtící po cti; bylo by třeba nepotírat zákony jeho způsoby, aby nebyly potlačeny jeho ctnosti. Je-li povaha jako celek dobrá, co je komu po pár nedostatkách?“⁹¹

Thun tedy v první řadě klade důraz na *duševní vyvinování* každého jednotlivého člověka, stejně jako každého jednotlivého národa, který je součástí světového celku. Thunův spis zároveň naráží na zásadní myšlenky *mravní obrody* celého národa, která je nutným předpokladem jeho kulturního rozvoje i pozdější seberealizace i otázkách politických. Proto i v období porevolučním Thun důsledně vytýká českému národu: „Politika jest výsledek všestranného vyvinutí života občanského“.⁹² Leo Thun nevěřil v možnosti radikální nápravy věcí a vždy dával přednost především zárukám dlouhodobého vývoje, založeném na usilovné snaze o zlepšení poměrů celého národa, stejně jako každého jednotlivce: „Člověk si nemůže dost často připomínati pravdu, že trvanlivé politické váhy nelze dosíci jinak, leč statností v obecném životě, váha pak, kterou tím člověk anebo národ má, ničím nemůže býti zmařena. (...) Poněvadž jediné cesta tato může (...) dovésti k cíli, není (...) nic nebezpečnějšího než šílený kvap, s kterým krátkozrací lidé ženou se nedočkavě po plané politické moci, této modle duchů světáckých. (...) Důvěra v sebe, že postupem času dojdou pokojných vítězství, a v přítomné přípravní době moudrá mírnost, toť jest,

⁹⁰ Tamtéž, 58.

⁹¹ Charles-Louis de Montesquieu, *O duchu zákonů I.* (Praha: Oikoymenth, 2010): 346-347.

⁹² Leo Thun, *Úvahy o nynějších poměrech hledíc zvláště k Čechám*, 59.

čeho šetřiti mají. V mysli své nech zachovají povědomí vlastní síly, nedbajíce tuze stavěti ji hned na odiv".⁹³

Thomas Moore vyzdvihuje předně to, že lidská duše „není věcí, ale kvalitou či rozměrem nás samotných. Má co do činění s hloubkou, hodnotou, příbuzností, srdcem a podstatou osoby".⁹⁴ Srdce jako sídlo lidské duše, je v křesťanském pojetí *klíčem k tajemství života*, „nejniternějším a neredukovatelnému principu", skrývajícím se „v srdci člověka, které je sídlem duše od Boha".⁹⁵ Právě skrze svou duši, skrze své srdce, se člověk stává jedinečnou tvořivou bytostí, stává se spolutvůrcem své žité pozemské reality. „Kreativita je především formou duchovní existence ve světě, neboť tím jediným, co ve skutečnosti vytváříme v umění, kultuře nebo doma, je duše".⁹⁶

Podmínkou rozvoje individuální kreativity je však dosažení plné vnitřní svobody. Jedině svobodná duše může být skutečně tvořivou, jediné tak může plně rozvinout svou individualitu a *osobitost*, jediné tak může dospět k naplnění svého lidského bytí. Tadeusz M. Jaroszewski vykládá za pomoci tomistické filozofie, že „cíle a snahy lidské osobnosti nelze zredukovat na cíle a snahy politické společnosti, (...)“, neboť člověk jakožto lidská bytost „disponuje rozumnou duší, je obražena svobodnou vůlí a uvědoměle směřuje k cílům, jež překračují snahy dočasného společenství".⁹⁷

Základním atributem člověka jakožto lidského jedince je jeho *svoboda*. Podstata lidské svobody je pak téměř ztotožnitelná s podstatou lidské osobnosti.⁹⁸ „Člověk jako jedinec je (...) především osobností, to znamená bytostí obraženou nesmrtelnou duší, která je subjektem svobody. (...) Lidská osobnost není tak součástí nebo akcidens látky, společnosti či nějaké duchovní substance, jež by byla obecnější než ona. Je bytím, které je

⁹³ Tamtéž, 67 a 73.

⁹⁴ Thomas Moore, *Kniha o duši*, 25.

⁹⁵ Ole Martin Høystad, *Historie srdce*, 74.

⁹⁶ Thomas Moore, *Kniha o duši*, 210.

⁹⁷ Tadeusz M. Jaroszewski, *Osobnost a společnost*, 282.

⁹⁸ Tamtéž, 276.

v přirozeném řádu samostatné a jež má subjektivní charakter. Samostatnost je zvláštní znak, který odlišuje osobnost od ostatních konkrétních substancí⁹⁹.

Jakub Malý si ve svých úvahách o programovém směřování českého hnutí klade otázku, zda by měl český národ usilovat dříve o národnost či o svobodu: „ Národnost a svoboda. Tato dvě slova stala se od roku 1848 hezky kouzelnými, kterých jako mnohých jiných zmocnily se různé strany politické, by pod jich znameními proti sobě bojovaly. Jmenovitě u nás v Čechách nemalé byly o to hádky, co z obou má býti hlavním cílem našeho snažení, zdali národnost nebo svoboda, při čemž ovšem každá strana za to měla, že když jenom jedno dostatečně nám pojištěno bude, potom samo sebou i druhého se nám dostane. Jednalo se nám tedy o to, co z obojího dříve chtíti máme, zdali napřed národnost, která by nám teprve svobodu přinesla, anebo napřed svobodu, s kterou by zároveň i národnost přišla¹⁰⁰“.

Malý ve svém pojednání ukazuje, že svoboda i národnost spolu velmi úzce souvisí a ve své existenci jsou od sebe neoddělitelné: „Jest úplná pravda, že svoboda sama s sebou přináší i pojištění národnosti, ale jakož ze svobody každý dle zvláštní povahy a dle potřeb svých něco jiného kořistí, tak veliké části národů hlavně při tom na jejich národnosti záleží, a těm domlouvati, aby se nestarali tak o národnost jako o svobodu vůbec, jest toliko jako míti je k tomu, aby vlastní prospěch opustíce jiným k rukoum pracovali¹⁰¹“.

Avšak, jak pokračuje dále, zásadní podmínkou skutečné svobody, jest objevení a zachování své vlastní individuality, autentičnosti, specifčnosti – objevení své osobitosti jako pramene tvořivé životaschopnosti: „Národové! Starejte se především o to, abyste dobyli svobody, a potom teprve hleďte, jak zůstanete národy!“ A přece jest jedno rovněž tak pře-

⁹⁹ Tamtéž, 277 a 283.

¹⁰⁰ Jakub Malý, „Národnost a svoboda“, in Tentýž, *Výbor drobných spisů I.* (Praha: I. L. Kober, 1872): 55.

¹⁰¹ Tamtéž, 58.

vrácené jako druhé! Co jednotlivci život, to jest národu národnost; má-li tedy který národ jako takový svobodným se státi, musí přede vším podmínku všeho ostatního zachovati, totiž svou jsoucnost – národnost¹⁰².

Malý tedy vyslovuje požavek záruky svobodného vyvinování národa, jemuž nebude bráněno v projevení všech znaků jeho svébytnosti a samostatnosti: „Co by tomu asi řekla ostatní zvířata, kdyby k nim přistoupil vlk s následující řečí: „Radujte se vespolek, říši živočichů udělena jest úplná svoboda, pro lepší sjednocenost ale musíte všickni vyti. Od nynějška přestane všecko štěkání, řvaní, hučení, řehtání, mňoukání, mekání, bzucení, kokrhání, bručení, bečení a jiné všeliké – ení, neboť by to jen škodilo všeobecné svobodě: za to nastane rovnoprávnost všechněch ve vytí. Pro soukromé potěšení nebrání se sice žádnému býku, v tiché domácnosti své trochu si zabučeti, nebo jen psu zahafati, medvědu zamumlati atd., ale ve veřejnosti platí jenom vytí¹⁰³“.

Proto především se Malý obrací proti těm, „kteří nám vymlouvali z hlavy národnost a šálili nás svobodou, hleděli nás použití k svým účelům, které jsou rozdílné od našich, a tím, že v našich očích zlehčovali právě to, co z celé svobody nám nejdůležitějšího, hleděli nás připravit o všechno její ovoce. My ale budme stejně sobečtí naproti nim a odpovídejme jim na svůdné jejich řeči: „My chceme opravdivou svobodu, která nám i národnost naši pojišťuje, a kvůli prospěchu jiných neodřekneme se vlastního. Pěstování a hájení národnosti nepřekáží snaze po svobodě, naopak ono utvrzuje první podmínku naší svobody. Chceme-li svobodni býti jako národ, musíme dříve – *národnost míti*.¹⁰⁴

V celku lidské existence je však třeba vymezit postavení individua oproti ostatní společnosti tak, aby svobodným rozvojem daného jedince nebyla žádnému jinému člověku činěna újma na jeho vlastním životě.

¹⁰² Tamtéž, 56-57.

¹⁰³ Tamtéž, 57.

¹⁰⁴ Tamtéž, 58.

Všechny mezilidské vztahy proto *předpokládají svobodu*.¹⁰⁵ „Jednotlivec není původně čistě, od všeho ostatního izolované „Já“, které se uskutečňuje a prožívá samo sebe v imanenci vlastního vědomí. Jednotlivec dospívá sám k sobě jen v celku společného lidského světa. Jeho vlastní rozumění sobě se vytvoří a rozvíjí jen ve společenství lidské zkušenosti. K tomu jistě také patří, že každý prožívá sám sebe ve své jednotlivosti a jedinečnosti, dokonce v poslední, nezrušitelné osamělosti – odlišen od všech ostatních a odkázán sám na sebe – že ví o nezastupitelnosti svého personálního bytí sebou samým, o nemožnosti odmítnout své individuální rozhodování a odpovědnost“. ¹⁰⁶ Společnost je tedy každému individuu rámcem pro jeho vlastní sebeuskutečňování, pro učení se respektu vůči sobě samému, stejně jako vůči druhému. Jakékoli omezení svobody druhého nemůže přinést skutečnou (vnitřní) svobodu ani člověku, který na úkor daného jedince svou osobní svobodu vymezuje a rozšiřuje. Existence svobodné společnosti jako celku tedy předpokládá vysoce seberefektivní jedince, kteří jsou schopni v každé životní situaci rozpoznat, kam až sahají možnosti jejich vlastní svobodné existence, a kde začínají hranice vymezující svobodu člověka druhého.

Podle Thomase Moora je touha po společenství „jednou z nejsilnějších potřeb duše“. ¹⁰⁷ Moore však vyzdvihuje to, že je třeba rozlišovat společnost jako pouhý rámec sociálních vztahů od toho, co je lidským *společenstvím z hlediska duše*. „Duše touží po oddanosti, různosti osobností, důvěrnosti a jednoduchosti. Duše vyhledává ve společenství právě tyto vlastnosti, a nikoli jednomyslnost a uniformitu“. ¹⁰⁸ Francouzský historik Jacques Le Goff ukazuje ve své knize *Zrození očištěnce*, že celková proměna společnosti je často podmíněna její proměnou duchovní. ¹⁰⁹ Podle Le Goffa je „zrození očištěnce“ ve středověké společnosti jasným příkladem

¹⁰⁵ Emerich Coreth, *Co je člověk?. Základy filozofické antropologie* (Praha: Zvon, 1994): 96.

¹⁰⁶ Tamtéž, 48.

¹⁰⁷ Thomas Moore, *Knihy o duši*, 108.

¹⁰⁸ Tamtéž.

¹⁰⁹ Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984).

toho, jak se „systém sociálních vztahů přetvořil v dlouhodobém procesu zrání“. ¹¹⁰ Duchovní proměna společnosti předpokládá individuální proměnu jejích jednotlivých duší. Z hlediska křesťanské věrouky je proměna duše především *proměnou srdce*. ¹¹¹ Tato proměna vyjadřuje všechny změny, „které vyznačují jednotlivé etapy vnitřního života, etapy vývoje duše, která postupuje od dobrého k lepšímu, od lepšího k dokonalému, od dokonalého k dokonalejšímu“. ¹¹²

Taková proměna srdce, z hlediska teologie chápaná ve smyslu jeho *výměny*, je symbolem dosažení nejvyššího stupně sjednocení. ¹¹³ „Svatá Markéta-Marie vidí Pána, jak jí otevírá hrud', vyjímá z ní srdce, které vzá-
pětí vkládá do srdce svého; potom jej odtud „hořící“ bere zpět a vrací jej na původní místo“. ¹¹⁴ „Je třeba, aby božské Srdce Ježíšovo nahradilo srdce naše takovým způsobem, aby on sám žil a jednal v nás a pro nás; aby jeho vůle natolik znicotnila vůli naši, aby mohla jednat zcela bez odporu z naší strany; a konečně, aby jeho myšlenky, jeho city a touhy vystřídaly naše myšlenky, city a touhy, ale zvláště, aby naši lásku nahradila jeho láska, která bude milovat sebe v nás a prostřednictvím nás“. ¹¹⁵ Tato výměna srdce, „zázrak řádu duchovního a mystického, ne řádu přirozeného a fyzického“, může být uskutečněna jedině tehdy, je-li jí lidské srdce otevřeno. Jedině otevřené srdce může ve svém životě přivítat nové, jedině otevřené srdce se může beze strachu oddat přicházející změně.

„Takže Bůh není s to působit svou mocí ve všech srdcích. Neboť přestože je všemohoucí, může působit jedině tehdy, když nalezne ochoty a vnímavosti. V mnohém srdci je jen to či ono, a může tam být i něco, co zabraňuje Bohu vykonat to nejvyšší. Neboť pokud má být srdce připraveno na nejvyšší, pak musí všechno to, co je nazýváno tím či oním, ze srdce

¹¹⁰ Tamtéž, 159.

¹¹¹ André Cabassut, „Srdce: proměna a výměna“, in *Božské srdce. Teologická reflexe* (Olomouc – Velehrad: Centrum Aletti, 2002): 99-106.

¹¹² Tamtéž, 100.

¹¹³ Tamtéž.

¹¹⁴ Tamtéž, 101.

¹¹⁵ Tamtéž, 104.

pryč. Pak mluvíme o odloučeném srdci. [Jedině] v něm může vykonat Bůh skrze svou ryzí vůli to nejvyšší”.¹¹⁶

4. Tělo

„Co člověk je v malém, to je národ v[e] velkém. A jako člověk má tělo a duši, tak i národ má tělo a duši. Co u člověka je tělo, to u národů je země čili vlast! A co u člověka je duše, to u národů je řeč čili jazyk”.¹¹⁷ Václav Frost ve svém pojednání o českém národě dále vykládá, že stejně, „jako jazyk posvěcen jest, co duše národa, takť posvěcena jest i vlast, co tělo národa. (...)” Ba skoro jako svátost – i vlast neprostředně Bohem jest ustanovena Nebo výslovně dí písmo: „Bůh uložil meze lidem”.¹¹⁸

Podle francouzských historiků Jacquese Le Goffa a Nicolase Truonga je hlavním „dějištěm proměny, k níž v naší době dochází, (...) právě tělo. Od genetického čarování až po bakteriologické zbraně, od léčby a způsobů pojmání novověkých epidemií až po nové formy ovládání v práci, od systému módy až po nové způsoby výživy, od glorifikace tělesné krásy až po lidské bomby, od sexuální svobody až po nová odcizení (...)”.¹¹⁹ Jak lze tento koncept tělesnosti převést na problematiku národních hnutí? V klasickém proudu ideologie nacionalismu je samotný národ pojmán jako glorifikované tělo, jako duchovní jednota spříseženců jazyka a krve, jako organický celek, v němž každý příslušník národa tvoří jeho tělesný úd či orgán.¹²⁰ Rodná země, tedy vlast, je chápána v tomto duchovně národním smyslu téměř až jakési „dobrotivé Božstvo”, jako zdroj „nejvyšší moci

¹¹⁶ Meister Eckhart, *Vom Wunder der Seele*, 22-23.

¹¹⁷ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael. Vážné slovo v sprostém rouše. Od Čecha* (Praha: Rohlíčka a Sieverse, 1861): 12.

¹¹⁸ Tamtéž, 16.

¹¹⁹ Jacques Le Goff a Nicolas Truong, *Tělo ve středověké kultuře* (Praha: Vyšehrad, 2003): 28.

¹²⁰ František Kutnar, *Obrozené vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozené* (Praha: Karolinum 2003): 199.

a nejvyšší impérium“, které „zákonům svým podrobuje rovněž ty, kteříž jménem jejím vládnou a poroučejí, jako ty, kteříž poslouchají“. ¹²¹

Záměr překládané kapitoly však usiluje o postižení jiné oblasti této „národní tělesnosti“. Následující text se bude věnovat vztahu tělesnosti člověka k tělesnosti jeho země jakožto zdroje přírodního bohatství a prostředků nezbytných k lidskému životu, jeho přežití a zdárnému vývoji. První část textu bude rozvedením publikovaných úvah hraběte Leo Thuna a kněze Bernarda Bolzana týkajících se vztahu národností a sociální otázky v Čechách, v druhé části půjde následně o rozšíření bohemistického konceptu v kontextu soudobé české společnosti, zejména ve vztahu jednotlivce k jeho společenskému zázemí a jeho přírodnímu prostředí.

Z pohledu tomistické filozofie je člověk *compositum humanum*, tj. bytost složená z látky a formy, tj. z těla a duše. ¹²² Člověk je v tomto smyslu nahlížen jako integrální celek, který tvoří dokonalý základ lidského bytí. „Ptáme-li se na ontologickou konstituci člověka, nemůžeme vycházet z dvojnosti či mnohosti prvků, z nichž člověk „sestává“ nebo je „složen“. (...) Před vší mnohostí prožíváme a chápeme sami sebe jako konkrétní celek, neprožíváme se jako složené z částí, nýbrž jako jednoho a celého člověka. (...) Celek je konkrétní jednotou jen tím, že tato jednota je vztahována k určitému středu, že je z tohoto středu uskutečňována jako celek. Střed je však středem a může být jako takový prožíván jen proto, že je středem konkrétního celku, který je tímto středem oživován a řízen a jím také jako celek uskutečňován a řízen“. ¹²³

Hans Sedlmayr považuje *ztrátu středu* za jedno z nejzávažnějších duševně tělesných onemocnění moderního věku. ¹²⁴ Následkem této „ztráty“, následkem odpadnutí částí od celku došlo podle Sedlmayra k hluboké *deshumanizaci, anorganizaci a chaotizaci* všeho doposud přirozeného a

¹²¹ Tamtéž.

¹²² Tadeusz M. Jaroszewski, *Osobnost a společnost*, 269-270.

¹²³ Emerich Coreth, *Co je člověk?*, 140 a 73.

¹²⁴ Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit* (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1951).

lidského.¹²⁵ Moderní člověk, který zatoužil po absolutní autonomii svého bytí, se tak vyvázal z organického celku a ztratil tak svůj doposud pevný vztah k Bohu, je svým nejbližším, k přírodě, časoprostoru i k sobě samému.¹²⁶ Zatímco moderna ztrátu celku i ztrátu středu oplakala, postmoderna v nich začala spatřovat nové možnosti individualistického rozvoje: „Dokud zrušení celku zakoušíme ještě jako ztrátu, nacházíme se v moderně. Teprve když se vytvoří jiné – pozitivní – vnímání tohoto rozchodu, přecházíme do postmoderny“.¹²⁷

Jak se projevil tento přechod ve vztahu člověka k jeho vlastnímu tělu? Podle Michela Foucaulta je to pouze *mrtvola* a *zrcadlo*, které nám připomíná, že máme své vlastní tělo: „Teprve tedy (...) mrtvola a zrcadlo nás učí (...), že máme tělo, že toto tělo má nějakou formu a tato forma nějaký obrys, a že v tomto obrysu se nachází cosi těžkého a zhuštěného, krátce, že toto tělo zaujímá nějaké místo. (...) Zrcadlo a mrtvola se starají o to, že naše tělo není pouhou utopí“.¹²⁸

(Post)moderní společnost si vytvořila nové etické hodnoty, které proměnily vztah k jeho vlastnímu tělu: „Změna pohlaví, komercializace těla a jeho výtvorů i další úkazy doby naznačují, že tradiční povinnosti vůči vlastní osobě se hroutí a úměrně s tím sílí vliv individualistického práva na subjektivní sebeurčení a na svobodné zacházení s tělem“.¹²⁹ Gilles Lipovetsky poukazuje zejména na skutečnost, že zatímco „podle klasického chápání povinností k sobě samému není člověku dovoleno změnit z psychologických či obchodních důvodů svou tělesnou integritu“, (post)moderní doba se hemží případy plastických operací, trhu s orgány,

¹²⁵ Tamtéž, 168.

¹²⁶ Tamtéž, 169-170.

¹²⁷ Wolfgang Welsch, *Naše postmoderní moderna* (Praha: Zvon, 1994): 89.

¹²⁸ Michel Foucault, „Der utopische Körper“, in Tentýž, *Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005): 34-35. (23-36).

¹²⁹ Gilles Lipovetsky, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů* (Praha: Prostor, 1999): 106-107.

„pronajímání dělohy“ a konečným vítězstvím „psychologického pohlaví“ nad „morfologickým“. ¹³⁰

Ve věku genderové rovnosti a korektnosti¹³¹ dochází k procesu homologizace obou pohlaví, k postupnému vymizení atributů mužnosti a ženskosti: „Vnějškově tento proces vypadá tak, že [doposud] bezbranná žena přebírá (...) sukcesivní atributy muže: proměňuje své tělo skrze fanatický bodybuilding v údernou zbraň, kouří, pije whisky a stává se parťákem v maskovacím převleku“. ¹³²

Středověká společnost trýznila tělo dlouhými obdobími hladovění a půstu, restrikcemi a zákazy, které vyvolávaly prudké přechody mezi extrémy: „Žranice a naproti tomu tělo v kleštích, hýření a naproti tomu askeze, svátky bujného masopustu (...), a naproti tomu postní hladovění“. ¹³³ Podobný fenomén se v (post)moderní společnosti projevil ve formě poruch příjmu potravy. Podle Tomáše Keltnera je tento fenomén úzce spjat se ztrátou celku, ztrátou středu i vnitřní svobody jednotlivce: „Člověk má pocit, že musí **zhubnout** – tedy změnit se. (...) Nemůžete se změnit. Dokonalost spočívá v jednotě, celistvosti. Celiství přirozeně jste. Jste tedy dokonalí. Takže změna vyvolá jediné – nedokonalost. Tedy rozpoutá další hledání a činnost vedoucí opět k dokonalosti, k původnímu stavu. Takto pořád dokola. Začarovaný kruh“. ¹³⁴ Fenomén ztráty vztahu k vlastnímu tělu podle Keltnera úzce souvisí i se ztrátou váhy člověka jakožto osobnosti: „Jistě znáte otázky ve smyslu: „Jakou váhu má tvé rozhodnutí?“ – „Jakou váhu má tvé slovo?“ V našem případě se člověk mění, ztrácí svou váhu. Z toho je zcela zjevné, že **měnit se znamená ztrácet svou váhu, být někým jiným**. Uměle, na povrchu, protože uvnitř to možné není. Naprostá oddanost a urputnost vás změní fyzicky

¹³⁰ Tamtéž, 107-111.

¹³¹ K fenoménu „gender studies“: Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012).

¹³² Thomas Oberender, *Zwischen Mensch und Maschine. Reflexionen über James Camerons Film „Terminator 2“* (Siegen: Universität-Gesamthochschule Siegen, 1993): 28-29.

¹³³ Jacques Le Goff a Nicolas Truong, *Tělo ve středověké kultuře*, 48.

¹³⁴ Tomáš Keltner, *Transformace vědomí* (Praha: vl. n., 2009): 67.

(...), ale uvnitř budete stále někde hluboko vy. Stále nešťastní, nespokojení".¹³⁵

Podle Thomase Moora je moderní věk charakterizován „velkou nemocí, (...), která znásobuje všechny naše potíže a ovlivňuje náš individuální i společenský život " – *ztrátou duše*.¹³⁶ Se ztrátou středu, ztrátou celku, ztrátou vazby individuí na kolektiv přišel zároveň i fenomén duše oddělené od těla, těla odděleného od duše, tj. *těla bez duše*. Procesem technologizace, materializace a racionalizace společnosti v průběhu 19. století byl tak úzce provázán s procesem formování národních hnutí a vzniku etnických národních států.¹³⁷ *Bohatství národů* se stalo základním měřítkem vyspělosti a pokroku vyspělých států, vysněnou metou národních hnutí různého stupně vývoje jejich sociální i intelektuální struktury.¹³⁸

V podmínkách existence jasně vyznačené sociální hranice mezi německy mluvícím elitním (menšinovým) a česky mluvícím (většinovým) obyvatelstvem, se české národní hnutí formovalo (a to zejména ve své pozdější fázi) jako hnutí *sociálně emancipační*.¹³⁹ Tak i průběhu čtyřicátých let počaly původní literární a jazykovědné snahy ustupovat požadavkům ekonomickým a sociopolitickým, český jazyk, zpočátku adorovaný jako národní poklad podobající se „jen bohatým zasypaným dolům"¹⁴⁰, počal být v průběhu čtyřicátých let chápán stále více jako „pouhý" *prostředek* „k osvěcování rozumu a šlechtění mysli".¹⁴¹ „My ovšem v obzvláštní úctě máme řeč svou mateřskou, od statečných a moudrých předků zděděnou, v níž v mládí útlém první slova dětskými ústy jsme blabotali; my nanejvýše milujeme jazyk český, nad jiné krásnější a

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ Thomas Moore, *Kniha o duši*, 11.

¹³⁷ Srov. Franz J. Bauer, *Das „lange" 19. Jahrhundert (1789-1917). Profil einer Epoche* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010).

¹³⁸ Viz klasické dílo moderní ekonomie: Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (Praha: Liberální institut, 2001).

¹³⁹ Srov. František Kutnar, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému češství doby obrozenské* (Praha: Karolinum, 2003).

¹⁴⁰ Josef Kajetán Tyl, *Sebrané spisy II. Kusy mého srdce* (Praha: Erzbischöfl. Dr., 1844).

¹⁴¹ Jakub Malý, „Něco o povaze našeho národního snažení (1847)", in Tentýž, *Výbor drobných spisů I.*, 20.

spanilejší, s pýchou se jím co naším přirozeným honosíce: ale tak zaslepeni nikoli nejsme, abychom blaho a spasení hledali v jazyku, byť sebe většími přednostmi nad jiné vynikal, abychom jazyk za cíl a konec všeho snažení svého pokládali; my jiného nic na očích nemáme, nežli *blaho všeobecné*, blaho ovšem *materiální*, jelikož bez něho postup ku pravému blahu duševnímu nemožný jest”.¹⁴²

Podle Jakuba Malého to byla především *potřeba*, „*pilná a nutná potřeba*“, jež „probudila národ náš ze dvěstetého sna a nikoli dětinské zalíbení v jazyku nebo marná vzpomínka na minulou slávu předků. S tou může kochati se o samotě snář, zaletě v duchu do časů dávných a zabera se v trdomyslné rozjímání; duch jarý a čilý vůkol se ohlédná kde potřebí je, statně ruku přiloží, a místo, na které jeho povolání ho postavilo, řádně a prospěchem vyplní. (...) Mýlíť se velice oni pánové, kteří jmenovitě nám, jenž o zvelebení jazyka a národnosti své české stojíme, vytýkají tendence obmezené, pouze jazykové, účelům vyšším odporující a pokrok, v jich smyslu vzatý, zdržující”.¹⁴³ Malý, který v pozdějším vydání svých spisů ze sedmdesátých let připojil vysvětlení o tom, že „před rokem 1848 bylo potřebí se kroutiti, mělo-li se svobodnější slovo promluvití”,¹⁴⁴ vyzývá český národ k chopení se mužnosti a dospělosti: „S jazykem koketovati, s ním laškovati a hráti, hejčkatí jej a mazliti se s ním, věc jest lidí dětinských a malicherných: muž rázný jej tak jaký jest považuje co orgán ducha Bohem daný, a jako prostředku” k všeobecnému vyvinování.¹⁴⁵

Bernard Bolzano ve svém spise *O poměru dvou národností v Čechách* poměrně exaktně ukazuje, jak předbřeznová otázka jazyková postupně prorůstala do všech oblastí společného česko-německého soužití.¹⁴⁶ Bolzano však nebyl jediným, kdo si všímal negativních důsledků národnostních divergencí v obecném rakouském kontextu. Ku příkladu tak

¹⁴² Tamtéž, 19.

¹⁴³ Tamtéž, 19-20.

¹⁴⁴ Tamtéž, 25.

¹⁴⁵ Tamtéž, 20.

¹⁴⁶ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volkstämme in Böhmen* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1849).

katolický konzervativce Carl Ernst Jarcke vypracoval roku 1844 memorandum věnované „jednomu německému šlechtici“,¹⁴⁷ ve kterém upozorňuje rakouskou vládu na úzkou provázanost národnostní otázky se sférami školství, tisku a veřejného mínění.¹⁴⁸

Znevýhodněné postavení výhradně česky mluvícího obyvatelstva ve veřejném životě, ve sféře školství a při styku s rakouskými úřady, vedlo podle Leo Thuna zcela *přirozeně* k radikálnímu revolučnímu vyústění v červnových dnech roku 1848.¹⁴⁹ Podle Thuna byla revoluce 1848 ve své konečném důsledku též výsledkem dosavadní politiky rakouského státu, který zásadně opomíjel a zanedbával otázku vytváření možných opatření v oblasti jazykového, a tím i sociálního, znevýhodnění slovanského obyvatelstva v Rakousku.¹⁵⁰ „Následkem toho bylo, že již v prvních dnech revoluce stáli posavadní zvelebovatelé jazyka českého zorganizovaní jako jedna strana, vyzbrojená k politickému boji, se všemi výhodami stranické organizace, měla své vůdce, svá hesla, své orgány na venkově i rychle se šířící noviny; byla toho času jedinou zorganizovanou stranou [v Rakousku, tj. v době], kdy ostatní strany [teprve] vstupovaly do oné fáze, kdy jediné různorodost [a množství politických] stran může zaručit zdárný rozvoj celku“.¹⁵¹

Leo Thun však již v době předbřeznové z velkým znepokojením sledoval šířící se sociální hnutí v západní Evropě.¹⁵² Ve chvíli, kdy nebyla učiněna žádná celoplošná opatření ze strany státu, vyzýval Thun k tomu, aby sociální otázka v českých zemích byla řešena individuálně – na základě osobní iniciativy jednotlivců.¹⁵³ Zcela exemplárním případem bylo

¹⁴⁷ Tj. knížeti Metternichovi, srov. Hans-Christof Kraus, „Carl Ernst Jarcke und der katholische Konservatismus im Vormärz“, in *Historisches Jahrbuch*, Jg. 110 (1990): 409-445.

¹⁴⁸ Carl Ernst Jarcke, „Ueber das Verhältniß der Staatsgewalt zum geistigen Leben der Nation (1844)“, in Tentýž, *Prinzipienfragen. Politische Briefe an einen deutschen Edelmann nebst gesammelten Schriften* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1854): 211-234.

¹⁴⁹ Leo Thun, *Betrachtungen über die Zeitverhältnisse*, 33-34.

¹⁵⁰ Tamtéž.

¹⁵¹ Tamtéž, 34.

¹⁵² Srov. Joseph Alexander Helfert, *Graf Leo Thun im kaiserlichen Justiz- und Verwaltungsdienste 1840-1845* (Wien: Rudolf Brzezowsky und Söhne, 1892): 166.

¹⁵³ Tamtéž.

Thunovi děčínské panství jeho vlastního otce, na němž hrabě František Antonín vytvořil během několika málo let fungující systém sociální podpory poddaných, který byl založen na individuálním posouzení soběstačnosti a práce schopnosti daného jedince a výše dávek vymezena na nezbytně dlouhou dobu jeho nemoci či jiné indispozice.¹⁵⁴

Vzorový příklad děčínského panství byl však v prostředí českých zemí ojedinělou záležitostí. Oproti období osvěcenského josefinismu, během něhož se šlechtická panství stávala místem k „odzkoušení“ určitého vhodného modelu, který mohl být v případě úspěšnosti následně zaveden na území celého rakouského mocnářství,¹⁵⁵ stála zemská patriotická šlechta v předbřeznovém období v „tiché“, přesto rezolutní opozici vůči metternichovskému státu a její činnost se tak omezovala pouze na rozsah jejích vlastních panství.¹⁵⁶

Sociální rovina česko-německé otázky v revoluci 1848 nejenže zůstala nevyřešena, ba se dokonce ještě dále vyhrcovala. Revoluce 1848 tak stála na počátku stále více otevřeného *konfliktního společenství*, jehož konečným vyústěním se stal nucený odchod německé menšiny z území československého státu. Tím byl však celý problém jen zdánlivě „vyřešen“, neboť dědictví tohoto dlouhotrvajícího konfliktu nese česká společnost dodnes; ať již na úrovni mezinárodních vztahů, tak také ve svém vlastním nitru. Vladimír Macura ve své knize *Český sen* ve své reflexi současného vývoje české společnosti poznamenal, že nelze „nelze nevidět, že nadřazení „občanského principu“ tradičnímu „národnímu“ nás Čechy dnes prakticky (cynicky řečeno) nic nestojí – české etnikum není v této chvíli nikým omezováno v obecných kulturních nárocích (...), nekonkuruje „na svém

¹⁵⁴ Ivana Madlová, „Ein Herr und Vater seiner Guts-Untertanen“. Sociální politika a řešení otázky chudinství na děčínském panství hraběte Františka Antonína Thuna v 1. polovině 19. století, in *Chudinství a chudoba jako sociálně historický fenomén. Ambivalence dobových perspektiv, individuální a kolektivní strategie chudých a instrumentária řešení*, ed. Milan Hlavačka a Pavel Cibulka (Praha: Historický ústav, 2014): 243-262.

¹⁵⁵ Margarete Buquoy, *Hrabě Jan Buquoy. Sociální reformátor osvícenství* (Feldkirchen – Westerham: vl. n., 2004).

¹⁵⁶ Christoph Thienen-Adlerflycht, *Graf Leo Thun im Vormärz. Grundlagen des böhmischen Konservatismus im Kaisertum Österreich* (Graz – Wien – Köln: Hermann Böhlau, 1967).

území“ žádné jiné etnické skupině, která by se cítila být prestižnější, kulturnější, významnější apod”.¹⁵⁷

Česká občanská společnost se od svého porevolučního počátku formovala chápala zejména jako *etnický* české společenství, které usilovalo o elitní výměnu ve prospěch doposud upozaděných příslušníků českého národního hnutí.¹⁵⁸

Jak tedy poznamenal Vladimír Macura, přechod od „národního“ k „občanskému“ principu se pro českou společnost stal v podstatě *bezbolestným*.¹⁵⁹ Česká „národní“ společnost však občanskému principu nikdy plně neporozuměla, a to zejména proto, že se nikdy nenaučila respektovat odlišnost, jinakost, přirozenou rozdílnost sociálního postavení či obecně řečeno: *individualitu*. Tím nejbolestnějším dědictvím celého česko-německého konfliktu není dle mého názoru ani tak mezinárodně politická dimenze této otázky, jako ona hluboká rána, která zůstala uvnitř české společnosti samotné.

Leo Thun ani Bernard Bolzano se svým konzervativním řešením národnostní otázky v Čechách neuspěli. V rozporu s většinou vykladačů zejména Bolzanova díla se však domnívám, že Bolzanův program jest *nikoli utopický*, nýbrž duchovní. Leo Thun i Bernard Bolzano ve svém díle předkládají možný koncept *mravní obrody* českého národa, který je založen na respektování lidské osobnosti a individuality, na svobodě jednotlivce stejně jako národního celku, je založen na sebezdokonalování a svobodném rozvoji jednotlivce, který svou tvořivou činností může být prospěšný celému společenství. Skutečný obsah jejich díla proto nemůže být pochopen na základě čisté rozumové úvahy, ani na základě odborné analýzy textu v sociopolitickém kontextu doby. Podle Miroslava Hrocha byl

¹⁵⁷ Vladimír Macura, „Sen o národě“, in Tentýž, *Český sen* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999): 55.

¹⁵⁸ Srov. Jiří Štaif, *Obezřetná elita. Česká společnost mezi tradicí a revolucí 1830-1851* (Praha: Dokořán, 2005).

Otto Urban, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003).

¹⁵⁹ Vladimír Macura, „Sen o národě“, 55.

koncept bohemismu neúspěšný proto, že byl předně *příliš intelektuální* a celkově jen stěží proveditelný: „Dvojjazyčnosti bylo za daného stavu možno dosáhnout jen ve spojení s vyšším vzděláním, a to ještě za předpokladu, že všichni lidé mají stejné nadání pro osvojení si cizího jazyka. Jeho projekt byl tedy projektem pro elity, k nimž vzdělanci českého, tj. lidového původu nepatřili, a pro něž byli pro svoje plebejství většinou nepřijatelní”.¹⁶⁰

Hlavní konfliktní potenciál česko-německé otázka však jen zdánlivě, či spíše ve své době nejviditelněji, spočíval ve sféře problematiky jedno- či dvojjazyčnosti. Sám Bolzano ve svém spise připouští, že v česko-německém případě nejde ani tak o rozdílnost jazykovou, jako *rozdílnost ve smýšlení*: „ještě nápadnější je rozdíl v pojmosloví a ve stupni osvícenosti mezi oběma částmi, a to sice takový, že zcela bez obav, že způsobím [další] hádky tam, kde se snažím přispět k nastolení míru, mohu vyslovit pravdu [o tom], že Čech ve svých znalostech a ve stupni svého duchovního rozvoje daleko zaostává za Němcem”.¹⁶¹ Při snaze o hlubší pochopení této otázky začíná být zřejmé, že je to nejen míra dosaženého vzdělání, nýbrž i (neschopnost) nadracionání pochopení a smyslového vnímání, která zabraňuje příslušníkům odlišných etnik ve vzájemném porozumění. „Jestliže si lidé správně nerozumějí, jestliže s týmiž slovy nespojují tytéž pojmy, nelze se divit, když jejich spory neberou konce a když jeden druhému dělá výčitky, o nichž ten, jemuž jsou předhazovány, říká, že vůbec nechápe, jak mu něco takového může být vyčítáno! Při každé pravdě, která se stane předmětem sporu, si musíme především co nejurčitěji osvětlit, co vlastně chceme říci svým tvrzením, chceme-li, aby ona pravda došla všeobecnějšího uznání”.¹⁶² Bolzano vyzývá k tomu, aby se ti, kteří jsou toho mocni, chopili slova ve věci „šíření takových poznatků v zemi,

¹⁶⁰ Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost* (Praha: Mladá fronta, 1999): 200.

¹⁶¹ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen*, 22.

¹⁶² Bernard Bolzano, *O pokroku a dobročinnosti* (Praha: Vyšehrad, 1951).

skrze které bude stále jasnější potřeba nutnosti [zachování] společného ducha“ a přispěli tak k porozumění mezi oběma národnostmi.¹⁶³

Následující část textu tedy bude mým vlastním pokusem o rozvedení bohemistického konceptu 19. století pro potřeby soudobé české společnosti, a to zejména ve vztahu jednotlivce k jeho rodné zemi, jeho vlasti.

Podle doktríny materialismu je to „jediné, co na světě existuje, (...) hmota. Všechny věci jsou tedy složeny z materie, hmoty, a všechny jevy – včetně lidského vědomí – jsou tak rovněž výsledkem materiálních interakcí“.¹⁶⁴ Podle této teorie může v podstatě „hmota (...) objasnit samu sebe a to díky vysoce rozvinuté hmotě lidského mozku“.¹⁶⁵ Podle materialistů „produkty myšlení, ideje, samy materiální nejsou, spočívají ale na činnosti mozku, a jsou tak produktem hmoty“.¹⁶⁶ Proces racionalizace a sekularizace západní společnosti vedl ke zformování mnohých směrů, které nahlíží na lidskou společnost jako sociální rámec utvářený čistě biologickými zákony, z čehož vyvozují, že všechny „sociální jevy mohou být vysvětleny výhradně na biologickém základě“.¹⁶⁷ Ku příkladu tak biologisté se domnívají, že při zkoumání společnosti „můžeme všechny problem odvozovat od problémů přírodních věd“.¹⁶⁸

Člověk se však přes všechnu svou příslušnost k živočišné říši vyznačuje jedním zvláštním znakem, který ho od veškeré rostlinné i živočišné říše odlišuje. Člověk má *ducha*, je duchovní bytostí.¹⁶⁹ Z pohledu tomistické filozofie je člověk na základě jednoty své duše a svého těla svým vlastním *mikrokosmem*, „vesmírem duchovní povahy“.¹⁷⁰ V tomto

¹⁶³ Tamtéž, 50.

¹⁶⁴ Jan Jandourek, *Slovník sociologických pojmů* (Praha: Grada, 2012): 152.

¹⁶⁵ Tamtéž, 153.

¹⁶⁶ Tamtéž, 153.

¹⁶⁷ Tamtéž, 39.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Podrobněji: Max Scheler, „Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen“, in Tentýž, *Schriften zur Anthropologie* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1994): 126–217.

¹⁷⁰ Tadeusz M. Jaroszewski, *Osobnost a společnost*, 277.

pojetí lidská autenticita, „individualita lidského jedince není znakem, jímž by se vyznačovala pouze lidská duše, ale naopak (...) vyplývá ze specifického spojení duše a těla”.¹⁷¹ Podle tomistů není bytí duše ani bytí těla samo o sobě plné. Duše i tělo jsou pro ně samy o sobě „nekompletní substance, které získávají substanciální platnost svým spojením”.¹⁷²

Tomisté tedy připouštějí, že „tělesné, materiální otázky mají v životě člověka velký význam a nelze se od nich úplně odvracet”.¹⁷³ Zastánci tohoto učení vykládají, že „lidské tělo, jež je mikrokosmem svého druhu, potřebuje podobně jako celý vesmír svého nehybného a nezničitelného „malého hybatele“, svůj životní princip, tj. lidskou duši”.¹⁷⁴ Dle Tomáše Akvinského se tedy fyzické organické tělo „vztahuje k duši jako materie k formě. Není tedy organickým tělem prostřednictvím nějaké jiné formy, ale skrze duši, (...). Ačkoli duše a tělo patří jednomu bytí člověka, má tělo toto bytí od duše. Lidská duše tak tělu sděluje své bytí, v němž subsistuje, (...)”.¹⁷⁵

Václav Frost tedy v tomto duchu vykládá, že „jako jazyk posvěcen jest, co duše národa, takť posvěcena jest i vlast, co tělo národa”.¹⁷⁶ Bernard Bolzano definuje vlast jako zemi, od níž člověk „přijal *nejvíce do-
brodiní* a které je naopak s to prokázat *nejvíce služeb*. Nejčastěji, nikoliv ale bez výjimky, je tou vlastní země, v níž jsme se narodili. Předpokládejme však, že byste se již v útlém dětství ze své rodné země vzdálili a že by vás přijala nějaká jiná pohostinná země, jež by vám až do dnešní chvíle poskytovala potravu, oděv a přístřeší, že byste se v jejích učilištích stali rozumnými a dobrými lidmi, že byste v ní ještě teď žili a viděli, že jí můžete svou přítomností prokázat mnohem důležitější služby, než byste kdy byli s to prokázat oné první zemi, od které vás dělí hory a řeky a jejíž zvyky a mravy, zákony a instituce, potřeby a nedostatky neznáte – pak

¹⁷¹ Tamtéž, 272.

¹⁷² Tamtéž, 269-270.

¹⁷³ Tamtéž, 270-271.

¹⁷⁴ Tamtéž, 267.

¹⁷⁵ Tomáš Akvinský, *Otázky o duši* (Praha: Krystal OP, 2009): 179 a 261.

¹⁷⁶ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael*, 16.

nepochybuje ani na okamžik o tom, že země, v níž žijete, je vaší pravou vlastí".¹⁷⁷

Podle Bolzana však „jen ten se smí právem honosit láskou ke své vlasti, kdo je zcela prodchnut přáním, aby jeho země byla rok od roku dokonalejší; kdo si to nejen nečinně přeje, nýbrž kdo pracuje, jak jen mu to užší či širší okruh jeho působnosti dovoluje, usilovně k tomu, aby byli jeho spoluobčané každým rokem moudřejší, lepší a šťastnější; kdo pečlivě sleduje, zda v tomto trojím ohledu pokročili, zůstali stát na místě, nebo jdou dokonce zpátky; kterého každá známka pokroku naplňuje radostí, nejinak než jeho vlastní zisk, a v němž každý krok zpět vyvolává zděšení".¹⁷⁸

Bolzano tak vyzývá k tomu, aby se obyvatelé českých zemí zabývali těmi důsledky, které s sebou nese vyhrocování česko-německé otázky: „Neboť k čemu by nám bylo dobré, kdybychom se pokoušeli před sebou i před jinými zastírat zhoubnou chorobu, která hlodá v našich útrobach? Vyléčí se rána tím, že ji zakryjeme? Přiznejme tedy, přiznejme bez vytáček, že největším neštěstím našeho národa skutečně je, že jeho součásti nebyly hned na začátku sloučeny na základě dobrovolného souhlasu, nýbrž násilím, a že ještě i dnes je jedna část – druhé navzdory – až příliš zvýhodňována a nad ni vyvyšována! To, že se tyto vzpomínky na privilegia a křivdy, které byly způsobeny předkům, přenáší i na potomky, je jen pochopitelné, tím spíš, když jejich následky stále ještě přetrvávají nebo když dokonce k starému bezpráví přistupuje stále nové a nové".¹⁷⁹

Podle Václava Frosta je česká země pro každého obyvatele především zdrojem jeho obživy, jeho ošacení a materiálního zajištění: „Česká země matka chléba. Dává nám dříví a uhlí dost a dost. Též chmele a ječmene se dostává na dobré pícečko, hroznů zelených na dobré, zdravé

¹⁷⁷ Bernard Bolzano, *O nejlepším státě*, 141.

¹⁷⁸ Tamtéž, 141-142.

¹⁷⁹ Tamtéž, 142.

Melnické a Žernosecké. Pak naše ovocné sady – náš hojný, tučný dobytek! Pakli se kdo rozstůně tak neb jinak, má lázni na vybranou, vod na vybranou. Potom ty poklady, kteréž ještě neodkryté jsou pod nohama našima! V horách květe průmysl, i pečují tam o to, co je na tělo; v kraji nám opatřují to, co je do těla. Na celém širém Božím světě snad žádná jiná země nevyrovná se naší roztomilé vlasti! Majíce tedy všeho, čeho si duše jen žádati může do těla, na tělo, pod tělo, nad tělo, okolo těla a pro tělo: objímejmež se bratrsky a sepjatýma rukama děkujmež pánu Bohu na kolenu, že nám vykázal příbytek tak krásný, vzácný, drahý!”¹⁸⁰



Zdroj: Václav Frost, Český Tomáš a německý Michael (1861).

Český Tomáš ve Frostově pojednání praví: „Že právě o příbytku mluvíte, napadá mi tu něco. Ve vlasti je více Slovanů než Němců. Mám tedy já šest oken a Michl má dvě okna. Dům náš má jednu střechu, modrou totiž oblohu, má podlahu a kolem zeď, Bohem samým vystavenou. Uvnitř máme zásob dost a dost. Je to tedy náš společný dům. Půjde-li nepřítel z mé strany, aby zapálil neb drancoval: musí mi Michl přispět ku

¹⁸⁰ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael*, 29.

pomoci, a já opět Michlovi. Musíme spolu býti dobří přátelé a kamarádi, si nám shoří celý dům a bude to na škodu obou".¹⁸¹

Václav Frost v podobě „Čecha“ ukazuje Tomášovi i Michlovi obrázek s krávou a třemi muži (viz nahoře) a vysvětluje: „Tu vidíte obraz, známý již obraz, a na něm krásnou, tučnou krávu. Sedlák jeden ji drží za rohy, druhý za ocas. Tahají se oní – každý ji sám chce mít pro sebe. Dole pak sedí pán, čistě ošacený, a ten krávu dojí. Tím se vyobrazuje soud: nebo máte tu dvě strany a mezi nimi advokáta, jenž si vybral nejlepší díl. Nuže! Ta kráva též vyznamenává naší drahou vlast, a tato zasluhuje, aby se přirovnala ku krásné, tučné, statečné, trpělivé krávě. Jen si pomyslete: co se vládě mléčného odvádí, obnáší to za rok asi 40 miliónů zlatých".¹⁸²

Frost dále pokračuje: „A tato kráva patří slovanskému Čechu v též míře jako německému, patří Tomáši a Michlovi. Dejmež teď, že by ji Tomáš popadl za rohym Michal za ocas, že byste se o ní tahali, jeden čehý, druhý hot, jeden k Cařihradu, druhý k Frankfurtu: víte-li co potom? Potom přijde politikář, sedne si mezi vás, poštvte toho na onoho a začne dojit. Jemu pak to svědčí, že byv jako lunt, v brzce vypadá jako bachoř; vy pak chřadnete a jste pak tlustí, co švec na koleně".¹⁸³

Český Tomáš a německý Michl na to svorně prohlašují: „To bysme věru byli hloupější, než sluhovy boty! Však se tak nestane. Rok 48, a co po něm následovalo, bylo nám peprnou školou".¹⁸⁴ Tomáš následně navrhně Michlovi: „Víte Michle! Nedáme se prodati, ale raději sami si sedneme jako páni, vy vlevo a já pravo, a sami budeme dojit. Zaplatíme mléčného a pak dle poměru země spravedlivě se rozdělíme".¹⁸⁵ Načež Michl souhlasí: „Ano, dobrej příteli, tak chceme. Jen ať nám ten politikář přijde!"¹⁸⁶

¹⁸¹ Tamtéž, 29-30.

¹⁸² Tamtéž, 30.

¹⁸³ Tamtéž, 30-31.

¹⁸⁴ Tamtéž, 31.

¹⁸⁵ Tamtéž.

¹⁸⁶ Tamtéž.

Václav Frost však oba napomíná: „Milý brachu! Tato liška nepřichází vždy hned osobně. Prvé napíše vám psaní, totiž články do novin, aby čer- nil vašeho krajana, a svedl jednoho s druhým. Jste-li pak spolu na štíru, tu teprve přijde s pytlem. Protož pozor! pozor! pozor!“¹⁸⁷ Příchozí „Politikář“ se vemlouvá oběma přátelům: „Nedívati se jenom na ruby, dívati se taky na líc. Při těžké operaci lékař musí býti chladnokrevným, neútrpným, jinak jinak by prodloužil bolesti a byl by ukrutníkem, trýznitelem. Čím je lékař pro jednotlivce, tím je politikář pro národy. Člověčenstvo je zkažené, je hniující za živa. Musí tutíž jíti skrze oheň očištění, aby vyšlo nové pokolení šťastné s heslem: „*Svoboda, rovnost, bratrství*“.¹⁸⁸

Václav Frost v podstavě „Čecha“ však odporuje: „Vezměme lid tak, jak je, nikoli ale, jak býti má. Najdem tu vždycky, najdem tu všude koukol mezi pšenicí, nijakž ale pšenici mezi koukolem. Nebo vždy bývala, jest a bude pšenice osením, silou, jádrem, koukol ale přemíšením, výstřelkem, plevou. A o to právě se rozchází, aby se spojilo dobré obou národností já- dro, jádro lidu českého, k udušení koukole“.¹⁸⁹ Michl, chvíli přemýšlejíc, vyzývá Tomáše: „Ať jsou tedy naše ruce srostlý v těle vlasti, jako dva ohony v těle českého lva. A tímto lvem jsme my, rozumíš? A tak se bu- deme ohánět vpravo vlevo, a toho jistého politikáře prostřed nás, kterej furt štve a dráždí, toho rozmáčkne na kaši“.¹⁹⁰ Tomáš na to odpovídá: „Byl by náš český lev věru troup, až by ho hlava bolela, kdyby si své dva ohony ošlehal o sebe. Ať raději spojenými silami bojuje proti nepříteli“.¹⁹¹ Václav Frost k tomu dodává: „Ve svém ohonu má lev přenáramnou sílu, (...). Ano, jestiž sto, jedinkým jím udeřením poraziti nejsilnějšího člověka. Náš český lev má ale dvojí ohon, jaksi dvojakou ruku, ruku dvou slavných národů, ruku slovanskou a německou, pročez není divu, je-li síla jeho svě- tu známa“.¹⁹²

¹⁸⁷ Tamtéž.

¹⁸⁸ Tamtéž, 42-43.

¹⁸⁹ Tamtéž, 33-34.

¹⁹⁰ Tamtéž, 33.

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² Tamtéž, 32.

Václav Frost se obrací k Politikáři: „V roce 1848 tys štvál národ proti národu, a tím si toužebně očekávaný plod našeho znovuzrození zardousil již v samém zárodku. (...) Hříchem pak tvých hříchů největším jest, že připravuješ národy o nejdražší poklad, chudý lid o jedinkou útěchu – o svatou víru. Nebo tebou zavání svaté evangelium proto, žes i ty je pojal do rukou svých, sobectvím učouzených, a žes ho hlásal ze smrdutých svých plic“.¹⁹³ „Posvítíme si na to. Slyšíš, ty Politikáři! Duch ten, jenž v tobě vězí, je duch sobectví, je chytrost liščí. Takovýto duch je tím pověstným zlým duchem a satanášem v zemi, tímtyž duchem, kterýž Krista pokoušel, zradil, odsoudil, ukřižoval, kterýž kříž jeho vždy pronásledoval, až posud pronásleduje a pronásledovati, tím spolu lid šáliti bude až do skonání světa. Onť jest onou pekelní potvorou, jejíž „Já“ v hlavě sedí, kde ve dne v noci jen „na sebe“ pamatuje, jen „o sobě“ přemýšlí; jejíž vyzáblá ruka jen ví o Berouně a neví o Darovanech; a v jejíchž žilách se proudí chladný, černý inkoust. Nebo tato politika z pekla, pochodí-li jen sama při tom dobře, chladně hledí na to, pakli z očí národův celé potoky slzí tekou, pakli na bojišti krev z tisícerych a tisícerych ran chrčí, pakli občané ve vlastních vnitřnostech se brodí; pakli doléhá svírající ruka hladu na miliony velkých, na miliony malých; pakli posvátné bydliště celého národa popelem lehne“.¹⁹⁴

Tu český Tomáš prozříc, praví: „Nikoli německý národ, ale politika utiskovala, a posud semo tamo utiskuje národnosti. Nemám, nesmím na vlka namířiti křivou puškou, abych snad netrefil vlastního bratra“.¹⁹⁵ Tomáš, rozhorlíce se, vykřikne: „Český „tu máš“ je pohotově. Michle! Buď Michaelem. Popadněme chlapa“.¹⁹⁶ Jakmile společně s Michaelem sobeckého Politikáře vyženou, uleví si: „Zaplať Pán Bůh, toho jsme odbyli, jak se patří. Bude se toho domu štítit, jako ďáběl kříže“.¹⁹⁷ Václav Frost je však zarazí: „Myslíte? To ste na omylu, neb ten chlap je nestyda. Dveřmi vyletí, a třeba komínem zas přijde a vždy v jiné tváři. A nyní vám něco

¹⁹³ Tamtéž, 43.

¹⁹⁴ Tamtéž, 42.

¹⁹⁵ Tamtéž, 36.

¹⁹⁶ Tamtéž, 44.

¹⁹⁷ Tamtéž, 44.

důležitého povím. Víte, že ste učinili moudře, podavše si ruce a ušetřivše sobě společnou sílu proti společnému nepříteli? Jakou medle by bylo pošestilostí, kdybyste byli sami sebe setřeli ve vzteku náruživosti pro jazyk a tím svou tučnou krávu postoupili onomu panáku? Ano, ano! Zvláště za doby nynější, kdežto strašlivá mračna nad hlavou naší se stahují, kdežto každou takměř hodinu připraveni býti máme na neobyčejnou bouři, jestiž i povinnosti, abychom přemáhající všelikou citlivost a lechtivost na jazyku, *sjednocenou silou* pracovali ve vlasti, pracovali v říši".¹⁹⁸

V podobném smyslu píše v Pražských novinách v lednu 1848 autor vystupující pod pseudonymem Milota: „Zapotřebí toliko dobré vůle a spojených sil. Musí pak z druhé strany národ náš hlasu poučujícího, zkušeného a dozrale uváženého si všímati, pravou i dobrou jeho stránku sám zkoušeti, a po nabyté zkušenosti i v skutek přetvařovati".¹⁹⁹ Podle Miloty český „národ svým voditelům důvěřovati musí, dobré jich mínění sám zkoušet a pak uznat, a dle uznání svého pak i jednat. Z toho patrné, že teprve dlouholeté čtení novin své ovoce ponese. Nežádáme proto, by každý snad noviny četl, aniž toho zapotřebí, jen když zdravější národu našeho část si jich povšimne a na nich podílu bere. Působí pak ona na ostatní nakažené oudy chorobného těla".²⁰⁰

Václav Frost však proti takovému vlivu tisku a většinového veřejného mínění namítá: „Noviny nejsou svatým písmem, aby člověk vše, co v nich psáno, musel míti za pravé a neomylné. Co křesťan hledím svázati, nikoli rozvázati; klíčiti, nikoli rozštěpovati. Proto v květinách jen hledám medu, v novinách jen kleje, a vím, že i pro takový klej je celý národ. Je-li v novinách též lučavky, nuže. Ať ji opět použije ten, kdo rád rozlučuje".²⁰¹ Michael však na to namítá: „Avšak s nějakou stranou předc musíte držet, ať pak s tou či onou. Každý pták má svou barvu".²⁰² Václav Frost mu oponu-

¹⁹⁸ Tamtéž, 44-45.

¹⁹⁹ Milota, „Národ a noviny“, in *Pražské noviny*, č. 6 (20.1.1848): 22.

²⁰⁰ Tamtéž.

²⁰¹ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael*, 46.

²⁰² Tamtéž.

je: „Křesťanem jsem, nad stranami jsem. Kde strana, tam se šilhá na jedno oko, tam se kulhá na jednu nohu. Jediný, k jehož praporci přísahám, jest Kristus, král náš. Ten pak nešel ani s národními bez Boha Farizeji, ani s kupeckými Saduceji, ani s ocáskujícími Herodiany, ale šel s lidem“.²⁰³ Frost svou úvahu uzavírá slovy: „Čím je kdo víc křesťanem dle zrna a jádra, tím méně je stranníkem, tím více je pro lid. Lid ale, a to je na dlani, lid není stranou, lid je středem, zástupem, silou. Čím pak více je pro lid, tím více se snaží, aby rozpoutal jej, tím je tudíž svobodomyslnější. Jediného, kteréž šíjím jeho přeje, jestiž jeho Kristovo. Tímto jhem je přikázání lásky, a ovocem jeho – nebeská útěcha“.²⁰⁴

Leo Thun ve svých porevolučních úvahách o příštím směřování české společnosti varuje před politickou instrumentalizací národnostní otázky: „Proto vidíme ty nejnebezpečnější škůdce národnostní otázky v těch, kteří z ní chtějí učiniti věc politické strany“.²⁰⁵ Ačkoli byl Leo Thun po celý svůj život horlivým zastáncem spravedlnosti a rovnoprávnosti všech národností, vždy se vytrvale ohrazoval proti tomu, aby tato rovnoprávnost byla chápána jako *rovnost sociální*: „Pro právní vztahy nyní platí zásada zrovnoprávnění národností. Tato zásada rovnoprávnosti v sobě neobsahuje nic více nežli pravidlo, že žádnému národu nenáleží žádné přednostní právo před jiným, či přesněji vyjádřeno, že nikomu proto, že přísluší k určitému národu, smí býti odepřeno to, co by si mohl nárokovat jako své právo ve chvíli, kdyby byl příslušníkem národa jiného“.²⁰⁶

Thun s velkou nevolí sleduje snahy o demokratizaci národního hnutí, která je dle jeho mínění pouhým prázdným heslem, používaným k tomu, aby byly zbaveny moci dosavadní elity a jejich místa nahrazeny novými.²⁰⁷ „Ještě méně slouží křik o demokracii: že prý Slované jsou národ demokratický, tedy atd. Připouštíme, že feudální šlechta není původu slovanského;

²⁰³ Tamtéž.

²⁰⁴ Tamtéž.

²⁰⁵ Leo Thun, *Betrachtungen über die Zeitverhältnisse*, 84.

²⁰⁶ Tamtéž, 41.

²⁰⁷ Tamtéž, 100-101.

připouštíme, že aristokracie nenalézá se v počátcích státních výtvorů původu čistě slovanského, kteréž nám dějepis posud ukazoval; nic méně pravda jest, že všude, kde občanské poměry dozrály k vyššímu vyvinutí, aristokratické živly z nich vyrůstají, tj. že lidé nezůstávají sobě rovní v mohovitosti, v znamenitosti a v moci, a že ti, kdo vynikají mohovitostí, znamenitostí a mocí, pracují k tomu, aby tyto výhody přešly také na jejich děti. Toť záleží v přirozené povaze lidské“.²⁰⁸

Thun především vyzdvihuje to, že na snaze o prosazení sociální rovnosti v občanské společnosti *není* vůbec nic národního, nýbrž jedná se o zřejmý důsledek šíření socialistických a jiných radikálních hnutí v západní Evropě.²⁰⁹ Sociální nerovnost je pro Thuna přirozeným důsledkem dělby práce v občanské společnosti, která je svou bytostnou existencí závislá na různorodosti výrobních odvětví, společenských rolí a materiálního rozvrstvení.

Jak ve své knize *La distinction* ukazuje Pierre Bourdieu, existují však v rámci každé společnosti strategie a praktiky, na jejichž základě je možno dospět k zásadní změně sociálního statutu a zvýšení prestiže v rámci dané reality.²¹⁰ To, o co jde tedy Thunovi především, je vytvoření stabilního právního řádu, který může každému individuu zajistit jeho svobodný rozvoj bez toho, aniž by svou činností zároveň omezovalo či zcela zabraňovalo činnosti člověka jiného. „Jako svoboda jest pravou učitelkou v životě muže, tak i ze soudce činí vlastního práv učitele u lidu. Jej slyší celý národ; výrok jeho jest i tomu srozumitelným, kdo přednášky ve škole chápati nemůže; on očišťuje a řídí svědomí lidu“.²¹¹

Jediným prostředkem sociálního vzestupu jedince v dané společnosti může být jeho každodenní individuální práce. Tato práce však nemusí být

²⁰⁸ Tamtéž.

²⁰⁹ Tamtéž, 101. Tamtéž, 101.

²¹⁰ Srov. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

²¹¹ Odpověď hr. L. Thuna Janu Slavíkovi, po 23. únoru 1849, in *Boj za právo I. Sborník aktů politických u věcech státu a národa českého od roku 1848 s výklady historickými*, ed. Jan M. Černý (Praha: Karolinum, 2007): 744-745.

chápana pouze jako činnost vedoucí ke zvýšení materiálního příjmu a společenské prestiže, nýbrž také (či především) jako proces vlastního sebeobjevování, sebe-osvobodování a sebe-nalézání své podstaty, své role a svého životního úkolu ve světovém celku. Z pohledu metafyziky je *práce* jakási „prasituace a praforma dialektiky, kdy se člověk stává nejen tvůrcem předmětů, ale i svého vlastního bytí, vytváří svůj vztah ke světu, k celku, (...)“.²¹²

Jak se z hlediska dlouhodobého vývoje českého státu a společnosti ukazuje, žádná státní opatření doposud nebyla schopna účinně celoplošně vyřešit celý komplex otázek sociální nerovnosti a jejích negativních dopadů v rámci občanské společnosti. Každé individuum tudíž zůstává předně odkázáno na své vlastní schopnosti, své vlastní možnosti a úsilí v rámci svého osobního rozvoje. Na tuto záležitost je možno nahlížet dvěma způsoby: buď bude pochopena jako záminka k vlastní nečinnosti a k úpadku vlastní existence, nebo naopak jako možnost, jako šance, jak dospět k dalšímu rozvíjení své osobnosti, svých schopností – a tím i svého lidství. Každá práce může být prostředkem k novému objevování, k novému posunu v rámci svého osobního životního úkolu, jehož směřování může být stále znovu a znovu přehodnocováno a často se tak může stát, že sami sebe objevíme na místech, kam bychom jindy dobrovolně nikdy nezavítali. Ale je to právě naše osobní otevřenost novému příchozímu, která nám umožňuje, abychom si znovu položili otázku po svém místě na tomto světě a po tom, co v tomto životě skutečně chceme dokázat a učinit, abychom byli této společnosti skutečně prospěšnými. Možná, že jsou to právě fáze přechodného neúspěchu a osobní nespokojenosti se směřováním věcí kolem nás, které nás mohou přimět k objevení nového úkolu, nových šancí a třeba i rozkrýt to, že naše skutečné životní poslání je na zcela jiných místech, než jsme se doposud domnívali.

²¹² Srov. pojem „práce“ v: Jiří Olšovský, *Slovník filozofických pojmů současnosti*, 3. vyd. (Praha: Grada, 2011): 190.

Jak však souvisí „tělesnost“ s životem jednotlivce i celého národa v oblasti jejich vztahu k vlasti, k rodné zemi? Tuto úvahu je třeba začít již reflexí vývoje středověké společnosti, vztahu mezi „duší“ a „tělem“ a proměnou chápání tělesnosti v moderní společnosti.

Jednou z hlavních charakteristik středověké společnosti je podle Jacquese Le Goffa a Nicolase Truonga „napětí mezi tělem a duší, projevu-
jící se obzvlášť silně právě v samotném těle“.²¹³ Středověký přístup k tělu osciluje mezi dvěma extrémy – na jednu stranu je tělo glorifikováno ve formě Ježíšova vtělení, na druhou je však na své hmotné úrovni neustále potlačováno, podléhá neustálé kontrole, disciplinaci a represi.²¹⁴ Tělo ve středověku není ani tak chápáno ve své hmotné rovině, jakožto tělo materiální, naopak se stává spíše *metaforou*, abstraktním vyjádřením pro označení institucí a organických celků různého charakteru: „Ve středověku se ujímá hlavně zvyk označovat metaforou těla instituce. Církev jako obec věřících se považuje za tělo, jehož hlavou je Kristus. (...) Tělo jako metafora má (...) oporu a příležitost hlavně v politice“.²¹⁵

Metaforu organického těla převzala i ideologie nacionalismu, která na tomto základě deizovala jak vlast jakožto zemi, tak také celou duchovně chápanou jednotku národa, která se stala téměř „nadpřirozenou bytostí“, zpodobněnou ve formě „národního těla“, které na základě své interakce mezi celkem těla a jeho částmi *spojuje a překlenuje* rozdíly, a umožňuje „většině, aby se i za dohasínajícího stavovsko-feudálního řádu cítila rovnocenným činitelem“.²¹⁶ V rámci tohoto pojetí není téměř rozdílu mezi pojmem *vlasti* a pojmem *národa*: „Národ je k vlasti pevně připoután životem, osudem, jazykem a mravem, který je každé zemi imanentní. Vlast má svůj jazyk, své mravy a skoro jako by si je každá vlast také osobitě

²¹³ Jacques Le Goff a Nicolas Truong, *Tělo ve středověké kultuře*, 12.

²¹⁴ Tamtéž, 13 a 99.

²¹⁵ Tamtéž, 117.

²¹⁶ František Kutnar, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus*, 199.

vytvářela. Tak nějak nejasně je zdůrazňována zeměpisná podmíněnost jazyka, mravů a celého národa".²¹⁷

V tomto chápání má tedy každý národ, každá země svého specifického *ducha*, který formuje jejich vnitřní i vnější prostředí. Ostatně i Charles-Louis de Montesquieu prohlásil: „Různé věci vládnu lidem: podnebí, náboženství, zákony, zásady vlády, příklady minulých činů, mravy, zpusoby; z nich se utváří všeobecný duch, který je jejich výsledkem. Úměrně tomu, nakolik u každého národa působí jedna z těchto příčin větší silou, jí ostatní příčiny ustoupí".²¹⁸ Podle Josefa Valenty je to předně *krajina*, která „ovlivňuje duši člověka, ba národa, takže charakteristiku jeho vlastností je nutné začít popisem krajiny, ve které člověk žije".²¹⁹ Podle Valenty v tomto případě nejde primárně o to, jak přírodní prostředí ovlivňuje konkrétní lidské jednání, nýbrž o to, jakým způsobem ovlivňuje lidskou duši.²²⁰ „Má-li česká krajina svého genia (...), pak tento genius zřejmě prostupuje nás, kteří tu žijeme, a nutí nás k jistému jednání zobecnitelnému jako „národní povaha".²²¹ Josef Valenta je přesvědčen o tom, že právě tato *národní povaha* je „konkretizovaná v převažujících tendencích, jakémsi souhrnném jednání složeném z konkrétních jednání jednotlivců (a z jejich individuálních vnitřních krajin)".²²²

Pro pochopení „individuality vesmíru a země" je podle Jana Evangelisty Purkyně nezbytně nutné, abychom obsáhli „celkový obraz života tak, aby se nám jevil jako individuální organismus, jak se rozvíjí v ustavičném vzníkání a zanikání a jak se udržuje na vrcholu své dokonalosti".²²³ V tomto smyslu je tedy podle Purkyněho nutné „vzepnout se k jeho etické individualitě, jak totiž vnímá a nazírá svět jako osoba a jak myslí a cítí,

²¹⁷ Tamtéž, 129.

²¹⁸ Charles-Louis de Montesquieu, *O duchu zákonů I.*, 346.

²¹⁹ Josef Valenta, *Scénologie krajiny* (Praha: Akademie múzických umění, 2008): 40.

²²⁰ Tamtéž.

²²¹ Tamtéž.

²²² Tamtéž, 40 a 42.

²²³ Jan Evangelista Purkyně, „Individualita vesmíru a země", in *Výbor z textů k dějinám českého myšlení*, ed. Jan Kuklík a Jiří Hasil (Praha: Karolinum, 2000): 70. (69-73).

uskutečňuje své činy a jak se přiřazuje ve velkém duchovním světě k démonům sobě rovným".²²⁴

Podle Anny Hogenové od nás přírodní krajina není oddělena, nýbrž je integrální „součástí našich těl, přesněji řečeno, naše těla jsou součástí krajiny. Hranice mezi ní a námi je jiná, než si většinou myslíme. Nejsme schopni zahlédnout naším čistým rozumem to, jak jsme do krajiny vrostli, jak nás krajina absorbovala. Nejsme subjektem a krajina objektem".²²⁵ Hogenová se pokouší odpovědět na otázku, proč vůbec hovoříme o *krajině*: „[Krajina] je vykrojená ze zbytku světa a veškerenstva. Ten kus vykrojeného světa je prodloužením našich těl, prodloužením našich domovů. (...) Vrůstáme do krajiny tím, že v ní stárneme. Cesty jsou žilami země, řeky jsou tepnami země. Tím, že řeka pramení kdesi hluboko v zemi, vynáší nahoru něco zásadně životadárného; není to jen voda, kterou potřebujeme k našemu životu (...); jde o tajemství krajiny. Voda řeky vyráží na povrch a prodírá se jím; dává zemi tvář, výraz, dává jí smysl".²²⁶ Podle Hogenové byl v moderní době zásadně narušen vztah člověka k jeho přírodnímu prostředí. Země se stala pouhým „předmětem k opracování, k zisku". Hogenová však zdůrazňuje, že bytí člověka je s jeho zemí velmi úzce provázáno, jakkoli není s to si tuto skutečnost uvědomit: „Patříme k zemi, jejímu celku jinak, než si myslíme. (...) Člověk je (...) propojen s celkem světa, my bychom dnes řekli – s bytím".²²⁷

Jak lze tedy chápat a zkonkretizovat tuto poměrně abstraktní definici? Příroda byla odjakživa člověku zdrojem obživy, zdrojem nerostného bohatství. Země jakožto půda procházela v průběhu staletí rozličnými procesy kultivace, přetváření a obdělávání.²²⁸ Slovo *kultura*, dnes stavěné jako obecný výraz pro výtvořiny lidské civilizace spíše do příkré opozice k

²²⁴ Tamtéž.

²²⁵ Anna Hogenová, „Krajina jako naše prodloužené tělo", in *Vnímání krajiny. Sborník z konference Krajina jako duchovní dědictví*, ed. Kristýna Ledererová Kolajová (Praha: Obec širšího společenství českých unitářů, 2012): 11.

²²⁶ Tamtéž, 13-14.

²²⁷ Tamtéž.

²²⁸ Srov. Stanislav Komárek, *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací* (Praha: Academia, 2008): 235-236.

chaotickému přírodnímu prostředí, vyjadřovalo ve svém původním významu „to, co má být pěstováno“, bylo výrazem pro „zemědělskou kulturní krajinu a její *kultury*“.²²⁹ V pojetí nacionalismu se v podobném smyslu vlast stala *živitelkou* národa, „zdrojem společného dobra“.²³⁰ Glorifikace této životadárné schopnosti země vedla až k tomu, že vlast byla „úplně odzemštěna, odhmotněna a její *územní podmíněnost (...) překonána*“.²³¹ „Vlast má se zemí jen tu nejmenší spojitost, není založena zeměpisně, ani jinak hmotně, nýbrž společensky a duchovně v jednotě společenství a citu. Ze světa konkrétních představ přechází do světa představ abstraktních. Odhmotnění a zduchovnění vlasti postupuje v její představě jako síly a mocnosti, nadřazené nade všechny moci světa a nepodřízené nikomu. Z hodnoty relativní se stává *hodnota takřka absolutní*“.²³²

Hmota byla již od středověku nazírána jako cosi nízkého, nečistého, méněcenného, nedokonalého.²³³ Stejně tak lidské tělo podléhalo ve své hmotné rovině odsouzení, snaze o jeho odhmotnění, násilné přetváření: „Celá řada lidských společenství nahlížela i z hlediska tělesného na člověka jako na něco nehotového, nedokonalého, co k dosažení plného lidství potřebuje ještě různých zásahů do tělesné integrity, někdy tělo z hlediska funkčního vážně poškozujících“.²³⁴

Tělo se stalo i v moderní době předmětem imaginace. Stává se prostředkem k pronikání do nadsmyslových světů, prostředkem k odpoutání se a úniku od reálné žité existence: „Ve skutečnost se mé tělo nachází neustále někde jinde, je spojeno s veškerými „někde jinde“ [tohoto] světa, je [dokonce i] někde jinde než v [tomto] světě. Neboť kolem něho jsou uspořádány věci. Jen ve vztahu k němu – a sice ve vztahu k [určitému] vládci: existují [tedy opozice] nahoře a dole, vpravo a vlevo, vpředu a

²²⁹ Tamtéž.

²³⁰ František Kutnar, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus*, 199.

²³¹ Tamtéž.

²³² Tamtéž.

²³³ Viz např. Jacques Le Goff, *Peníze a život. Ekonomika a zbožnost ve středověku* (Praha: Argo, 2005).

²³⁴ Stanislav Komárek, *Příroda a kultura*, 233.

vzadu, blízko a daleko. Tělo je nulovým bodem světa, je místem, na kterém se kříží [různé] cesty a prostory. Je malým utopickým jádrem ve středu světa, ze kterého vycházím, když sním, mluvím, fantazírui, vnímám věci na svých místech a neguji je skrze neomezenou moc svých smyšlených utopií. Mé tělo se podobá slunečnímu státu. [Tělo] nemá žádné místo, ale [právě] z něho vyzařují všechna možná reálná nebo utopická místa jako paprsky".²³⁵

Podle Michela Foucaulta je lidské tělo *hlavním aktérem všech utopií*.²³⁶ Foucault se domnívá, že je jsou to různé úpravy tělesné vizáže, které umožňují tělu vstoupit do jiných světů, které mu umožňují „komunikaci s tajemnými mocnostmi a neviditelnými silami”.²³⁷ „Masky, tetování a líčidla zanechávají na těle určitou řeč, záhadný, zakódovaný, posvátný jazyk”, jsou schopné lidské tělo „přemístit do jiného prostoru, na jiné místo, které nepatří přímo k tomuto světu. Činí tak lidské tělo součástí imaginárního prostoru, který komunikuje se světem bohů či se světem jiných [bytostí]”.²³⁸

Toto téměř spiritualistické pojetí je však závažným znakem tělesné nerovnováhy. Stejně jako různá materialistická hnutí zavrhl a duši, tak rozličná hnutí spiritualistická odsoudila a zavrhl a [hmotné] tělo.²³⁹ Materie či hmota je však integrální součástí lidského i světového celku, a to na základě svého propojení s duší. Platí to i naopak: Ačkoli duše může sama o sobě existovat bez těla, zásadní podmínkou i předpokladem celistvosti lidského bytí je její propojení s tělem: „Duše se spojuje s tělem jak pro dobro, kterým je substanciální dokonalost, tj. dosažení celistvosti lidského druhu, tak pro dobro, kterým je akcidentální dokonalost, tj. dosahování

²³⁵ Michel Foucault, „Der utopische Körper“, in Tentýž, *Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005): 34. (23-36).

²³⁶ Tamtéž, 31.

²³⁷ Tamtéž, 31-32.

²³⁸ Tamtéž.

²³⁹ Srov. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013): 57-96.

rozumového poznání, kterého duše nabývá ze smyslů".²⁴⁰ Tomáš Akvinský vysvětluje, že: „jako je člověk nebo živočich nějakým celkem ustaveným z různých částí, je takovým celkem i dům. Avšak forma domu není v jakékoli části domu, ale pouze v celku. Tudíž i duše, která je formou živočicha, není celá v každé části těla, ale jen v celku".²⁴¹

Země ve smyslu hmotného tělesa se tedy skládá z materiální i duchovní složky, z formy a látky, jejichž sjednocení zaručuje plnou lidskou bytostnou existenci. Podle filozofa Maurice Merleau-Pontyho je lidské tělo *dvoustranným bytím*; „je to z jediné strany věc mezi věcmi a z druhé to, co je vidí a dotýká se jich; řekli jsme, neboť je to zřejmé, že tělo v sobě tyto vlastnosti sjednocuje a že jeho dvojí příslušnost k řádu „objektu“ a k řádu „subjektu“ nám mezi oběma řády odhaluje zcela nečekané vztahy".²⁴² Pro Merleau-Pontyho je to *objev bytí*, které umožňuje tyto dva řády propojit a pochopit v jejich celistvé existenci: „odpovídá na otázku *was* stejně jako na otázku *daß*, není to společnost, růže, jak ji vidí subjekt, není to bytí společnosti a růže pro sebe (...): je to růžovost procházející všude růží, (...)".²⁴³

Jak se tedy toto „dvoustranné bytí“ projevuje ve vztahu člověka k jeho tělesnosti, k tělesnosti jeho přírodního prostředí?

Podle Josefa Valenty v tomto vztahu hraje roli „nesporně jistá dialektika: krajina ovlivňuje člověka, člověk vytváří vnitřní krajinu k obrazu svému a ta jej pak zpětně ovlivňuje a „dotváří".²⁴⁴ Krajina je tedy pro Valentu „prostorem lidského jednání“, ve kterém člověk může uskutečňovat a naplnit své vize, svůj umělecký cit a kreativní smysl.²⁴⁵ Valenta však

²⁴⁰ Tomáš Akvinský, *Otázky o duši*, 27.

²⁴¹ Tamtéž, 189.

²⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné* (Praha: Oikoymenth, 1998): 133.

²⁴³ Tamtéž, 170.

²⁴⁴ Josef Valenta, *Scénologie krajiny*, 40.

²⁴⁵ Tamtéž, 10.

zdůrazňuje, že aktérem je v tomto vztahu vždy pouze člověk: „Krajina se nechová. Krajina nejedná. Krajina (toliko) je“.²⁴⁶

Podle Michala Kohouta je vnější podoba takto přetvářeného prostředí „významnou složkou reflektující na jedné straně strukturu společnosti – je obrazem této společnosti – , zároveň ale reflektuje i naše nejhlubší impulzy, potřeby a tužby – společenské vědomí“.²⁴⁷ Každý produkt lidské činnosti zasahující do přírodního prostředí je tedy v neustálé interakci se samotným člověkem, s jeho vědomím a smyslovým vnímáním.²⁴⁸ „Stavby obvykle vnímáme jako cosi veskrze hmotného a architekturu jako práci s hmotou. Stavby a vystavěné prostředí ovšem necharakterizuje pouze jejich tělesnost, jejich hmota, ale i prostor jimi vymezený a dále činnosti a děje, kterými je toto vystavěné prostředí prostoupeno. Architekturu a vystavěné prostředí nelze tedy oddělit od člověka a od společnosti, která je staví a které slouží, jako je nejde oddělit od jejich přírodního a krajinného rámce“.²⁴⁹

Dle Kohouta je každá stavba „optickou čočkou soustředící působení celého světa na konkrétní místo. Zároveň je ovšem i klíčovou dírkou, kterou je možné tento svět zpětně pozorovat, oknem, které tento pohled rámuje a dává mu perspektivu a měřítko“.²⁵⁰ Kohoutovým zásadním požadavkem je harmonie. Harmonie stavby v kontextu přirozeného životního prostředí: „Svoboda a radost tvůrce i uživatele potom spočívá v poznání a pochopení této nutnosti. Harmonizace – shoda a její zobrazení a projevení – zde není soubourem ústupků, ale nejhlubším smyslem existence vystavěného prostředí“.²⁵¹

²⁴⁶ Tamtéž, 8.

²⁴⁷ Michal Kohout, „Kdo obývá krajinu? Krajina – sídlo – vědomí“, in *Vnímání krajiny*, 52. (49-59).

²⁴⁸ Tamtéž.

²⁴⁹ Tamtéž.

²⁵⁰ Tamtéž.

²⁵¹ Tamtéž.

Tělesnost je též výrazem živelnosti, je zkonkrétněním určitého hmotného tělesa ve světě.²⁵² Je možností propojení tělesnosti člověka s tělesností světa na základě individuálního smyslového vnímání člověka.²⁵³

Podle Maurice Merleau-Pontyho je to pouze a jedině *tělo*, které nás jakožto bytí o dvou dimenzích může „přivést k věcem samým, jež samy nejsou nějaká plochá jsoucna, nýbrž jsoucna nadaná hloubkou, nedostupná pro subjekt, který je pozoruje z nadhledu, jež se otevírají pouze tehdy, pokud je tu něco, co s nimi koexistuje ve stejném světě“.²⁵⁴ „Tělo, jež se vsouvá doprostřed, není samo věcí, látkou mezi spárami, spojující tkání, nýbrž je tím, co se *samo pociťuje*; což neznamená absorudní představu nějaké barvy, která se vidí, povrchu, jenž se dotýká sebe sama, nýbrž následující paradox: souhrn barev a povrchů, který je zabydlen dotýkáním a viděním, tedy *exemplární pociťovatelnost*, jež tomu, kdo ji obývá a pociťuje, nabízí to, čím může pociťovat vše, co se mu vně podobá, takže jako to, co je vetkáno do tkaniva věcí, přitahuje toto vše k sobě, přivtěluje se k tomu a stejným pohybem zároveň věcem, nad kterými se uzavírá, sděluje tuto identitu bez překrývání, tuto diferenci bez rozporu, toto odchýlení vnitřku od vnějšku, jimiž se ustavuje jejich vrozená tajemnost“.²⁵⁵

Dle Merleau-Pontyho jen ten člověk, který se „dívá, není sám cizí světu, který porozuje“.²⁵⁶ Česká společnost se tedy nutně potřebuje opět rozhlédnout kolem sebe. Stav českého těla, české země, je povážlivý. Česká společnost ztratila svou přirozenou vazbu ke své zemi, je své půdě, která je životadárnou zárukou její další existence. Česká společnost potlačuje své vlastní tělo a trápí tak svou vlastní duši. Jedině skrze návrat

²⁵² Srov. Petra Hroncová, „Vzájomné presahovanie telesnosti sveta a telesnosti tela ako otvorenosť pre vnímanie“, in *Fenomenologie tělesnosti*, ed. Petr Urban, (Praha: Filozofický ústav AV ČR, 2011): 132. (129-142).

²⁵³ Tamtéž, 133.

²⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, 132.

²⁵⁵ Tamtéž.

²⁵⁶ Tamtéž, 127.

k zemi, návrat k přirozenému prostředí a šetrným možnostem získávání přírodních zdrojů může česká společnost nalézt cestu zpět ke svojí duši.

„Neboť jakou úrodnou zemi On nám odkázal k obývání, [a to] dozajista nikoli proto, abychom (...) stále více pociťovali, jak nešťastní my, její oráči, jsme! Avšak dokud se my *sami nepolepšíme* (...), dokud nevymýtíme ducha sváru: do té doby nám nebude lépe, ba dokonce spíše stále hůře!“²⁵⁷

5. Duch národa

„Tělem národa – pravil jsem – je vlast a duší jeho řeč. Jsou tedy v Čechách dva v těle jednom, totiž dva jazyky v jedné zemi, dvě duše v jednom těle, dvě národnosti v jedné vlasti a dva národové v jednom lidu“.²⁵⁸

Ideologie nacionalismu je založena na pojetí národa jakožto organického těla, tj. jedné jediné duše, jednoho jediného těla, jehož jednotlivé části jsou vůči sobě navzájem homogenními elementy stejnorodé vnějškové podstaty.²⁵⁹ Podle Františka Kutnara je tedy „národní duše (...) nejvyšším výrazem života národního celku, spájí všechny členy ve vyšší společenskou, duchovní a tělesnou jednotku a vtiskuje povaze každého českého jedince nesmazatelně typické národní vlastnosti“.²⁶⁰

Sjednocení duše a těla je základním předpokladem dosažení stavu vědomí, stavu duchovního sjednocení s veškerenstvím, bytím, absolutnem.²⁶¹ Tento stav ryzího vědomí je ve filozofii obecně definován za po-

²⁵⁷ Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen*, 40.

²⁵⁸ [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael*, 18.

²⁵⁹ Srov. František Kutnar, *Obrozené vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozené* (Praha: Karolinum, 2003): 290-291.

²⁶⁰ Tamtéž.

²⁶¹ Srov. Jiří Olšovský, *Slovník filozofických pojmů současnosti*, 51-52.

moci pojmu *ducha*, tj. jakési „určité objektivní souvislosti, dané myšlením“, jakéhosi „ideačního faktoru života, kterým se propojujeme k jednotě“.²⁶² Jak je možné konkrétněji chápat tohoto ducha? Podle Antonyho Kenny si „někteří lidé (...) představují ducha jako jakési vnitřní prostředí, jako protipól vnějšího prostředí fyzického světa“.²⁶³ Kenny se však snaží dokázat, že „taková představa ducha není správná“, neboť „hranice mezi psychickým (mentálním) a materiálním se nekryje s hranicí mezi vnitřním a vnějším“.²⁶⁴

„Máme-li prozkoumat geografii ducha, musíme vyznačit různé psychické schopnosti, jako je rozum a vůle; musíme prostudovat vztahy mezi smysly a rozumem; rozdíl mezi vnějšími smysly a vnitřními smysly; dva druhy představivosti, obrazotvornost reprodukující a tvůrčí. (...) Máme-li osvětlit, co se myslí „duchem“, musíme také prozkoumat vztah mezi duchem, mozkem a tělem. Musíme vyznačit hranice mezi našimi různými poznávacími schopnostmi a uvést činnost těchto schopností do vztahu s jejich projevy v našem chování a s jejich nositeli v naší fyzické struktuře“.²⁶⁵

Jaký význam má tedy „duch“ ve vztahu k určitému národu? Podle Františka Kutnara se vedle národního jazyka projevuje „národní duch v mravech, v zákonech, v náboženství, ve vědách, v umění a v ostatních oborech lidské soukromé i veřejné činnosti“.²⁶⁶ „V duchu národa je obsažena pravá sláva národní, a to více než v síle hmotné. Duch národa je i v odhodlání obětovat za ideu, za myšlenku národa nejenom svůj majetek, nýbrž i svůj život. (...) Jako onen duch národa vytváří a spojuje jedince v národ, tak vede také k nejvyšší oběti jednoho za všechny a všech za jednoho. Protiva jedince a celku je v představě národního ducha úplně překonána. Život jedincův a jeho duch jako by byl sice trvalou, ale nesa-

²⁶² Tamtéž, 51.

²⁶³ Antony Kenny, *Tomáš o lidském duchu* (Praha: Krystal OP, 1997): 17.

²⁶⁴ Tamtéž.

²⁶⁵ Tamtéž.

²⁶⁶ František Kutnar, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus*, 291.

mostatnou součástí konkrétně se projevujícího života a ducha národa. V něm je národ opět zabsolutizován".²⁶⁷

V pojetí Georga Wilhelma Friedricha Hegela je pojem *národní duch* uchopitelný z hlediska uskutečňování „sebevědomého rozumu“, tj. na základě schopnosti „nazírat v samostatnosti *druhého* úplnou *jednotu* s ním – čili mít za předmět tuto *věcnost* druhého danou mne, zápor mne sama, jako *mé bytí pro sebe* – (...)”.²⁶⁸ Konkrétněji je pro Hegela duch především „*mravní život národa*, pokud je *bezprostřední pravdou* – je individuum, které je světem”.²⁶⁹ „*Živoucí mravní svět* je duch ve své *pravdě*; když přichází k *věděni* o své bytnosti, které je zprvu abstraktní, zaniká mravnost ve formální všeobecnosti práva. Duch, který je od té chvíle v sobě rozdvojen, opisuje ve svém předmětném živlu jakožto tvrdé skutečnosti jeden ze svých světů, *říši vzdělanosti*, a jako její protějšek v živlu myšlenky *svět víry, říši bytnosti*. Avšak obě říše, uchopeny duchem, který se vrací z této ztráty sama sebe do sebe, uchopeny *pojmem*, jsou uvedeny ve zmatek a revoluci pochopením a *osvícenstvím*, které je rozšířením tohoto pochopení, a šíře, rozdělená a rozvinutá v *tento a onen svět*, vrací se zpět do sebevědomí; sebevědomí pochopí nyní v *moralitě* sebe jako to bytostné a bytnost jako skutečnou osobu; nepromítá již svůj svět a jeho *základ* mimo sebe, nýbrž nechává to vše v sobě dohasnouti a jakožto *svědomí* je duchem, který *má jistotu o sobě samém*.”²⁷⁰

Jak ve své brožuře naznačuje Václav Frost, zásadním rozporem a vysoce divergetním prvkem v rámci řešení národnostní otázky v Čechách se stala již sama existence dvou duší, tj. dvou národností v jednom těle, tj. v jedné zemi, což se v ideologii nacionalismu ukázalo jako zcela neslučitelné. Václav Frost však otevírá jinou perspektivu v náhledu na česko-německou otázku. Duch je totiž z pohledu katolicismu abstraktním všeob-

²⁶⁷ Tamtéž.

²⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha* (Praha: Akademie věd, 1960): 243.

²⁶⁹ Tamtéž, 289.

²⁷⁰ Tamtéž.

jímajícím prostorem, sjednocujícího nekonečné množství rozličných duší a nekonečné množství různých těl.²⁷¹ Tento předpoklad umožňuje Frostovi argumentovat tím, že i jedna jediná zem se může stát domovem pro obě duše, pro obě národnosti, pro Čechy ve smyslu *Böhmen*: „Právě nám Čechům nejdobrotivější Bůh vykázal tak krásné sídlo, kolem ohražené přirozenými hranicemi. Ba právě! Naše zlaté Čechy jsou krásným čistotným a teplým lůžkem, prostřed vbočným, a k hlavě vysokými polštáři opatřeným. V něm spočíváte vy dva spoludruhové a kamarádi. Ležíte tu již několik staletí, snažejce se vždy v lásce, v svornosti a v dobrém přátelství!“²⁷²

Jak naznačil již Bernard Bolzano ve svém pojednání o národnostní otázce v Čechách, jedna z hlavních příčin nemožnosti sjednocení českého národa ve smyslu *böhmisch* spočívala rovněž v *rozdílné míře osvícenosti* obou národností.²⁷³ Zejména nemožnost nalézt shody v rovině obecného smýšlení, rozdílné pojmy, pro které nemohlo být nalezeno srozumitelné vysvětlení a rozdílnost mravního a duševního vyvinování vedla podle Bolzana nevyhnutelně k tomu, že se česko-německá otázka stále více překlápěla do roviny potenciálního konfliktního řešení.²⁷⁴ Bolzanův spis je především programem zvyšování mravní a kulturní úrovně i všeobecné vzdělanosti česky mluvícího obyvatelstva, které na základě svobodného duchovního vývoje mělo dospět v ideálním případě do stavu, kdy se stane přirozeným způsobem, tj. na základě dlouhodobého vývoje, rovnocenným partnerem německy mluvící elitní menšiny.

Právě propojení mravní obrody a zvyšování všeobecné úrovně vzdělání v tomto smyslu jedinou cestou, jak dospět do stavu národního sjednocení, do stavu *národního ducha*. Ve věku intelektualizace a sekularizace společnosti však došlo k závažné nerovnováze obou těchto komponentů,

²⁷¹ Srov. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha*, 287-415.

²⁷² [Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael*, 16.

²⁷³ Srov. Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen*, 22-23.

²⁷⁴ Tamtéž.

neboť úloha rozumu dlouhodobě převládla na úkor úlohy srdce. Podle anglického historika Johna Wyona Burrowa však již revoluce 1848/49 byla ve své podstatě *rozčarováním intelektuálů*.²⁷⁵ Současníci významného zlomu v dějinách myšlení začali sami sebe od počátku 19. století chápat jako „zrozené ve znamení probíhajících intelektuálních dějin“.²⁷⁶

Jak však vysvětluje G. W. F. Hegel, vzdělanost je sama o sobě ve své podstatě *duchem, odcizeným sobě samému*.²⁷⁷ Jak názorně vysvětluje Hegel dále, samotné nabývání teoretické poznatky samy o sobě ještě nejsou zárukou dosažení *pravdy*, dosažení jednoty a celistvosti každé jednotlivé lidské bytosti. *Vzdělávání*, tj. především „jeho pravá *původní* přirozenost a substance“ je pro Hegela tedy duchem *odcizení přírodního*.²⁷⁸ „Co vypadá u jednotlivého *individua* jako jeho vzdělávání, je bytostný moment *substance* samé, totiž bezprostřední přecházení její myšlené všeobecnosti ve skutečnosti či jednoduchá duše substance, která působí, že *co je o sobě*, je *uznáno* a má *jsoucno*. Pohyb individuality, která se vzdělává, je proto bezprostředně vznikáním *individua* jako všeobecné, předmětné bytosti, tj. vznikáním skutečného světa. Tento svět, ač vznikl působením individuality, jest pro sebevědomí čímsi bezprostředně odcizeným a má pro ně formu neotřesené skutečnosti. Ale sebevědomí, jisté zároveň, že tento svět je jeho substancí, jde se ho zmocnit; nabývá této moci nad ním vzděláním, které se z jeho stránky jeví tak, že se přizpůsobuje skutečnosti na tolik, na kolik to připouští energie *původní* povahy a talentu“.²⁷⁹

Duch, který si je *jistý sebou samým*, je v hegelovském pojetí nazván *moralitou*.²⁸⁰ „Mravní svět ukázal, že duch, který v něm jest toliko duch zvěčnělý, *jednotlivá osoba*, je jeho osud a pravda. Tato *osoba práva* má

²⁷⁵ John Wyon Burrow, *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003): 15.

²⁷⁶ Tamtéž, 45.

²⁷⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha*, 315.

²⁷⁸ Tamtéž, 318.

²⁷⁹ Tamtéž, 319.

²⁸⁰ Tamtéž, 376.

však svou substanci a své vyplnění mimo sebe samu. Pohyb světa vzdělanosti a víry překonává tuto abstrakci osoby práva a dokonalým odcizením, nejvyšší abstrakcí stává se duchovní osobě substance zprvu *všeobecnou vůlí* a posléze majetkem. Zde se tedy zdá, že vědění se konečně stalo úplně rovným své pravdě; neboť jeho pravda je toto vědění samo – a zároveň se zdá, že každý protiklad obou stran zmizel, a to nejen *pro nás* čili *o sobě*, nýbrž pro sebevědomí samo^{.281}

V tomto smyslu se každý „probuzený“, tj. *vědomý* člověk může podílet „na vývoji absolutního ducha (jehož projevem je veškerenstvo kosmu, přírody a člověka s jeho duchovními projevy)“, může „vyjadřovat nejvnitřnější pravdu věcí^{.282} Schopnost dosáhnout stavu vědomí je tedy základní podmínkou schopnosti nalézat vlastní pravdu, niterní podstatu věcí. Této pravdy, oproštěné od jakýchkoli ideologických nánosů, můžeme dosáhnout tehdy, jestliže „ve svém vědomí (...) korespondujeme s duchem (ideou-duchovnem, absolutnem, ontologicky chápaným rozumem)“^{.283} Lze tedy říci, že jako lidské bytosti „jsme implicitně duchem, neboť v nás spočívá pravda (jako vyšší skutečnost, bytnost vědomí): jde o to, uvědomit si ji v náležitém sebe-probuzení“^{.284}

Vědomí není racionalita, není to pouhá rozumovost. Je to zvláštní propojení racionality a smyslovosti, rozumu a citovosti. „Rozum je duch, když jistota, že je vší realitou, je povýšena na pravdu a když je si vědom sebe jako svého světa a svého světa jako sebe“^{.285} *Pravdivý duch* je podle Hegela *mravnost*.²⁸⁶ „Všeobecné mravní bytosti jsou tedy substance jako něco všeobecného a substance jako jednotlivé vědomí; jejich všeobecnou skutečností je lid a rodina, jejich přirozené osoby a výkonné individuality jsou muž a žena. (...) Celek obojího je pokojná rovnováha všech částí, každá část pak jest duchem, který je v sobě doma, který nehledá své

²⁸¹ Tamtéž.

²⁸² Srov. Jiří Olšovský, *Slovník filozofických pojmů současnosti*, 51.

²⁸³ Tamtéž.

²⁸⁴ Tamtéž.

²⁸⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha*, 287.

²⁸⁶ Tamtéž, 290.

uspokojení mimo sebe, nýbrž má je v sobě z toho důvodu, že je sám v této rovnováze s celkem".²⁸⁷

Zastavíme-li se u Hegelova pojmu *rovnováhy*, je nutné zdůraznit, že tento stav není pro Hegela stavem statickým, nýbrž neustále proměnlivým. „Tato rovnováha může být živou rovnováhou pouze tím, že v ní povstane nerovnost a že *spravedlnost* ji zpětně vyrovná. Spravedlnost není však ani cizí, transcendentní bytnost, ani to není skutečnost vzájemných úkladů, zrady, nevděku atd., této bytnosti nedůstojná, jež by vykonávala soud prostřednictvím bezmyšlenkovité náhody jakožto nepochopená souvislost, neuvědomělé konání a zanedbávání; nýbrž jako *spravedlnost lidského práva*, která navrácí zpátky k všeobecnou bytí pro sebe, které se vychyluje z rovnováhy, totiž samostatnost vztahů a individuí, je *spravedlnost vládou lidu*, sobě přítomnou individualitou společné obce a vlastní sebevědomou vůlí všech. – Avšak *spravedlnost*, která uvádí v rovnováhu všeobecnou, jež nabývá přesily nad jednotlivcem, je neméně jednotný duch, duch toho, kdo utrpěl bezpráví, nerozdělený v něho, který je utrpěl, a v transcendentní bytnost; on sám jest mocí podsvětní, a pomstu vyhledává *jeho Erinye*²⁸⁸; neboť jeho individualita, jeho krev, žije v domě dalším životem; jeho substance má trvalou skutečnost".²⁸⁹

Z hlediska konzervativismu je sociální nerovnost *přírozeným* důsledkem dělby práce a rozčlenění rolí v občanské společnosti.²⁹⁰ Ve zdráně fungujícím státě se stává *meritokracie*, tj. vláda *nejschopnějších* odborníků, základním legitimačním principem a zároveň i podstatnou podmínkou přijetí faktické sociální nerovnosti.²⁹¹ Právě *kvalitní vzdělání* se tedy stává v moderní občanské společnosti základní podmínkou individuální sociální

²⁸⁷ Tamtéž, 299.

²⁸⁸ Erinye – řecké bohyně pomsty (v římské mytologii též známy jako *Furie*). V bájných příbězích vystupují jako služebnice boha podsvědí Háda a jeho manželky Persefony.

²⁸⁹ Tamtéž, 300.

²⁹⁰ Srov. Frieda Peters, *Carl Ernst Jarcke's Staatsanschauung und ihre geistige Quellen* (Köln: Univ. Diss., 1924).

²⁹¹ Srov. Andreas Hajdar, *Meritokratie als Legitimationsprinzip. Die Entwicklung der Akzeptanz sozialer Ungleichheit im Zuge der Bildungsexpansion* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008).

emancipace a zároveň i celoplošného zvýšení sociální úrovně a materiální disponibility.²⁹² Úsilí o vyrovnané rozdělení materie v kontextu celé společnosti je v tomto smyslu nejen chimérickou vizí, nýbrž i poměrně radikálním plánem, který ve svém konečném důsledku může ohrozit celkový chod a fungování společnosti, neboť odebírá prostředky z míst, kde jsou skutečně potřebné a zasílá je naopak na místa, kde zbytečně přebývají a kde jsou využívány za nevhodným účelem.

Celkový duch české společnosti tedy může být pozdvižen jedinečně skrze vyvážené propojení mravní obrody a vzdělání, přičemž nabyté teoretické poznatky samy o sobě nikdy nesmí převažovat nad jejich možným praktickým využitím. Současná doba již nepřeje slibům ani velkým slovům, nýbrž pouze a jedinečně činům. Česká společnost ani český stát si v současné době nemohou dovolit žádná radikální řešení, neboť každý zbrklý nepromyšlený krok jen více zhoršuje jejich tak již dosti obtížnou situaci. Je třeba naučit se dělat malé věci. A především být spokojen s dílčími výsledky, postupným pokrokem, který nemusí být v dané době zcela viditelný, avšak který má šanci prosadit se v dlouhodobém měřítku skutečně trvale a působit tak dlouhodobě prospěšně na celkový vývoj českého státu a české společnosti.

K pochopení těchto kroků je potřeba probudit celospolečenské vědomí.²⁹³ Především je třeba nově re-definovat postavení jednotlivce v rámci celé společnosti a v tomto smyslu nově nacházet a formulovat řešení, která je možno vykonat samostatně či v rámci kterých je naopak kolektivní spolupráce zcela nezbytnou.²⁹⁴ Z hlediska sociálního behaviorismu se jeví býti prvním krokem k tomuto zejména „začlenění společenského procesu do individua“ skrze *ducha* a možnost sebe-nalezení jednotlivce a

²⁹² Tamtéž, 91-95.

²⁹³ K tomuto tématu např. Walter Braun, „Die Rolle des Bewußtseins“, in Tentýž, *Mythos „Gesellschaft“*. *Metasozilogische Betrachtungen* (Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1994): 47-61.

²⁹⁴ K tomuto např. Marina Hennig, *Individuen und ihre soziale Beziehungen* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006).

jeho identity v rámci celospolečenské situace.²⁹⁵ *S pohledem na celek* je třeba nově redefinovat vztah mezi státem a společností i jejich vzájemné pole střetávání a působnosti.²⁹⁶

Postmoderní věda si libuje ve fenoménech autonomizace, individualizace, subjektivizace a decentralizace.²⁹⁷ Rozpad tradičních struktur je v termínech postmoderny označován jako *zlom* či *zdvojení*.²⁹⁸ Pozitivně chápaná ztráta středu, *ztráta centra*, dovádí Jacquese Derridu k formulování teorie diskurzu jakožto procesu „kutění“ (*Bastelei*).²⁹⁹ Identita individua, stejně jako státu a společnosti je tedy v postmoderní době neustále re-konstituována a přetvářena, přičemž se postupně vytrácí kontury a návaznosti mezi jednotlivými kroky; postupně se stále více vytrácí kontinuální linie, která je schopna zaručit v dlouhodobém měřítku zdárný vývoj jednotlivce, stejně jako celého státně společenského celku.

Mezi státem a společností se neustále prohlubuje propast zejména z důvodu neustále sílící nedůvěry společnosti k politice státu. Jak však zdůrazňuje německý filozof a teolog Romano Guardini (1885-1968), „stát nám nesmí býti žádným strojem, který běží naslepo, žádným zkonstatěným domem, který tu stojí jako zmoklá slepice, žádným pouhým provozním řádem, do kterého je zapojen život [jako takový]“.³⁰⁰ Společnost však může být zapojena do politiky státu teprve tehdy, naučí-li se organizovat a řídit svůj vlastní život, naučí-li se rozlišovat, co je úkolem státu a co je úkolem občana jakožto jednotlivce. K celkovému pozdvižení úrovně českého státu a jeho politiky může dojít teprve tehdy, naučí-li se česká společnost nalézat samostatně a individuálně řešení své každodenní obtížné situace, z které ji nemohou odpomoci žádná kolektivně prosazová

²⁹⁵ Srov. George Herbert Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

²⁹⁶ Romano Guardini, *Der Blick auf das Ganze. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit* (München: Kösel-Verlag, 1985).

²⁹⁷ Viz např. Jacques Derrida, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*, hrsg. Uwe Wirth (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008): 229-250.

²⁹⁸ Tamtéž, 229.

²⁹⁹ Tamtéž, 239.

³⁰⁰ Romano Guardini, *Staat in uns* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1958): 5.

celostátní řešení. Česká společnost se musí naučit žít jako společnost *jednotlivých individuí*, které jsou si však plně vědomy potřeby zapojení své individuální činnosti do celkové činnosti celku, tak aby postupně docházelo k všeobecnému zlepšení poměrů v české zemi.³⁰¹

Zásadním krokem k tomuto je individuální chopení se své osobní svobody, autonomie svého jednání a své vůle.³⁰² Jedině *svoboda* je základním principem jednání vědomých bytostí, které své jednotlivé kroky samostatně určují na základě svého racionálního úsudku i svých niterných pocitů.³⁰³ Základním principem svobody je *právo* jakožto rámec pro uskutečňování individuálních chtěných a zamýšlených cílů a možností, jakožto řád pro harmonizaci rozličných a často rozporuplných a vzájemně konfliktních vzorců chování a jednání.³⁰⁴

Principy práva však musejí být vždy odvozovány z obecného ducha každého jednotlivého národa.³⁰⁵ „Kdyby se na světě našel národ, který by měl družnou povahu, otevřenou mysl, radost ze života, vkus; národ, který by lehce rozšiřoval své názory; národ, který by byl živý, příjemný, veselý, někdy nerozvážný, často neuvážlivý; národ, jenž by byl zároveň statečný, velkorysý, upřímný, dychtící po cti; bylo by třeba nepotírat zákony jeho způsoby, aby nebyly potlačeny jeho ctnosti. Je-li povaha jako celek dobra, co je komu po pár nedostacích?“³⁰⁶ Podle Charlese-Louise de Montesquieu je především „na zákonodárci, aby sledoval ducha národa, pokud se neprotiví principům vlády, neboť nic neděláme tak dobře jako to, co činíme svobodně a následujeme-li svoji přirozenou povahu. Pokud vložíme do přirozeně veselého národa ducha školometství, stát tím nezíská nic

³⁰¹ K tomuto: Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

³⁰² Viz Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007): 83-86.

³⁰³ Tamtéž, 84.

³⁰⁴ Srov. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2011): 65-68.

³⁰⁵ Viz Charles-Louis de Montesquieu, *O duchu zákonů I.* (Praha: Oikymenh, 2010): 344-371.

³⁰⁶ Tamtéž, 346.

vně, ani uvnitř. Nechte takový národ, ať řeší nicotné záležitosti vážně a vážné věci vesele”.³⁰⁷

Emerich Coreth zdůrazňuje, že chceme-li pojmout svět na základě svého vědomí, nelze tento svět chápat výhradně v *sociologickém smyslu*, tj. „jako lidské společenství a veřejný život s představami a způsoby chování, jež v něm působí, tedy nakonec jako lidský životní proctor po stránce sociální, politické a kulturní”.³⁰⁸ Coreth definuje naopak lidský svět jako „celek našeho konkrétního životního prostoru a horizontu rozumění”.³⁰⁹ Tato definice je však obtížně uchopitelná bez předchozího duchovního předporozumění.

Podle Františka Palackého je duch člověka „vlastně jen *samojediná jestotná moc*, a kdykoli my snad o *mocech* ducha svého mluvíti budeme, tyto moci vždy vlastně jen za *formy* jmíny býti musejí, pode kterýmiž ona nedílná jestota duchovní vychází v úkaz”.³¹⁰ Palacký vysvětluje, že jakkoli mouhou mít jednotlivé duše rozličné záměry a cíle, vždy mohou nalézt bod sjednocení v jednom společném duchu: „Toliko rozdílný jeho směr a poměr ku předmětenstvu činí, že jediná tato i nedílná moc oznamuje se nám v rozličných formách (citelnosti, poznávajícnosti, snaživosti)”.³¹¹ Pro Palackého je tedy „jestota i moc ducha našeho (...) vždy jen *jedna* i všude *tatáž*, buď že my cítíme, buď že volíme nebo poznáváme. *Duch* sám jest jen *sama pouhá působící moc*, a sice ta jediná moc na světě, kterou my jestotně a jistotně, totiž bezprostředním vnitřním povědomím svým poznáváme. Tedy ne trojice mocí, jako trojice působností; nebo v každé působnosti vždy jen jeden a tentýž jest *duch*, co působí”.³¹²

³⁰⁷ Tamtéž, 347.

³⁰⁸ Emerich Coreth, *Co je člověk?*, 35.

³⁰⁹ Tamtéž.

³¹⁰ František Palacký, „Krásověda“, in Tentýž, *Radhost I. Sbírka spisů drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky* (Praha: Bedřich Tempsky, 1871): 337.

³¹¹ Tamtéž.

³¹² Tamtéž.

„Sám pak *duch* lidský, povážený domyslně jakožto bytost zvláštní, jednotná i předmětná, stojící naproti veškerému oboru předmětenstva, dává nám pořád na ruku nutné polohy v bytnosti své, kteří zakládají v něm první nutnou dvojíť.“³¹³ Palacký vychází ve svých úvahách z představy duality, duálního světa, který je spojen v jednotu skrze absolutního ducha: „Pojmeme-li *člověka* předkem myslně, jakožto zvláštní *jednotu*, obsaženou pod ponětím *veškerenstva*: pomysl ten povede nás pořád nutně ku položení něčeho dvojího. Nebo jestliže ponětí člověka i veškerenstva nejsou stejná, musejí býti v každém z nich znakové zvláštní, dělící je od sebe vespolek; rozdílnost ta o sobě pojatá zakládá tedy myslnou nutnost protivostaviti sobě člověka i veškerenstvo“.³¹⁴

Palacký však zdůrazňuje, že oba póly duality „přináleží zároveň nutností k celku jeho, jakožto celku bytosti jestotné a činné: ale ono, ve které se samostatná bytnost jeho zakládá i začíná, prvotnější jest *arci*, nežli tato, ve které se odnáší ku předmětenstvu, onu nazýváme v úkazu *citem*, tuto pak *myslí*“.³¹⁵ Duch je člověku nejhlubším zdrojem pravdy, nejhlubším zdrojem tajemství lidské existence, které se jednotlivci otevírá skrze jeho obrácení do sebe: „Ale podivný-tě způsob ducha lidského. Hlubina neproniklá otvírá se zraku našemu, popatříme-li na jeho počátky a základy; v nedohlednou výši, v nedosáhlé dáli rozprostírá se nám jeho činnost, když ho zkoumati chceme v úkazích a v účincích“.³¹⁶

„Celýť tedy poznatelný svět obráží se v mysli naší, jako v zrcadle; a od jakosti tohoto zrcadla závisí, v jaké podobě nám se předmětové ukazují. I jest tudíž potřebno znáti zákony ty, kteří spravují ducha našeho v jeho činnosti, (...)“.³¹⁷ Oněmi zákony ducha jsou zákony mravní. Jedině vysoce mravní člověk je schopen dosahovat nejvyšší pravdy a nejvyššího poznání, zcela oproštěného od strategií ovládání a od nánosů ideologií.

³¹³ Tamtéž, 336.

³¹⁴ Tamtéž, 335-336.

³¹⁵ Tamtéž, 336.

³¹⁶ Tamtéž, 334.

³¹⁷ Tamtéž.

Josef Čapek kdysi prohlásil, že „Velká revoluce udělala kdysi z poddaných občany; špatné ideologie pokoušejí se zase z občanů nadělati poddané. Určité politické režimy předpokládají lidský material, který je rovnostejně povahy násilnické jako otrocké. Předpokládají poslušnost tak naprostou, že jí, co do mravních hodnot, ani nenapadá zkoumati ideje, kterým tak nadšeně slouží“.³¹⁸ Ačkoli má v tomto kontextu Josef Čapek na mysli především režimy totalitní, je nutno připustit, že i demokratický systém má své slabiny. Již francouzský myslitel Alexis de Tocqueville upozorňoval v počátcích Spojených států na nebezpečí vlády stejnorodé masy, která se ve svém nerozlišitelném celku stává čím dál více manipulovatelnou a ovladatelnou.³¹⁹

Česká společnost zvonila v listopadu 1989 svobodě na uvítanou svými klíči. Doposud však nepochopila, že klíč ke svobodě může nalézt jedině ve svém srdci.

Pro francouzského myslitele Blaise Pascala je sám pojem *ducha* ve své podstatě ztotožnitelný s pojmem *srdce*.³²⁰ V podobném smyslu rozvíjí své úvahy o *filozofii a teologii srdce* též německý teolog Romano Guardini, který připisuje srdci roli „nositele prázdnoty a víry“.³²¹ Podle Guardiniho „srdce odpovídá na hodnoty, na vnitřní smyslovost a pohnutky bytí“.³²² „Srdce přitom nelze jednoduše chápat jen jako „výraz emociality v rozporu s logikou“, nýbrž jako určitou zjevenou formu ducha. Avšak nikoli [onoho] ducha teoretického, tj. rozumového, nýbrž ducha vznešeného. (...) Srdce se stává podstatou krve horké a soucítící, avšak zároveň zůstává ve své [pravé] podobě duchem v úsudku jasným, zřetelným a precizním“.³²³

³¹⁸ Josef Čapek, „Psáno do mraků“, in *Výbor z textů k dějinám českého myšlení*, 191-192.

³¹⁹ Srov. Alexis de Tocqueville, *Demokracie v Americe* (Praha: Leda, 2012): 748-752.

³²⁰ Blaise Pascal, *Geist und Herz* (Berlin: Union Verlag, 1962).

³²¹ Srov. Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini* (Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 1994): 290.

³²² Tamtéž, 292.

³²³ Tamtéž.

6. Srdce národa

Roku 1628 vydal anglický lékař William Harvey (1578-1657) spis *De Motu Cordis*, pojednání o „pohybech srdce a krve“. ³²⁴ Objev krevního oběhu stál na počátku *odkouzlení srdce* a jeho proměny v „pouhý sval“ namísto původního mýtického „středu těla“, záhadného srdce jako „slunce lidského těla“, které svými zářivými paprsky rozvádí teplo a životadárnou sílu do celého těla. ³²⁵ Podle křesťanského učení je srdce místem propojení duše s Bohem, tj. posvátného principu, který určuje směřování jedince na jeho životní cestě. ³²⁶ „Duše je těsně spojena s osudem a zvraty osudu jsou vždy proti očekáváním a často i proti touhám ega. (...) Duše je zdrojem toho, čím jsme, a proto se stále vymyká naší schopnosti plánovat a řídit. Pokud jde o záležitosti duše, můžeme si jich hledět, kultivovat jem těšit se z nich a podílet se na nich, ale nemůžeme je přelstít, ovládat je nebo utvářet podle plánů voluntaristického ega“. ³²⁷

V pojetí katolické teologie není srdce jen symbolem lásky, nýbrž předně „symbolem všech hnutí duše“. ³²⁸ Podle Tomáše Akvinského dochází ke sjednocení lidské bytosti v jednom celku právě prostřednictvím srdce: „Srdce je tedy duši blíže nežli ostatní části těla. A tak se duše spojuje s tělem prostřednictvím srdce“. ³²⁹ Srdce je v pozici prostředkovatele mezi duší a tělem podle Akvinského „prvním nástrojem, jímž duše pohybuje ostatními částmi těla. A proto se jeho prostřednictvím spojuje duše s ostatními částmi těla jako hybatel, zatímco jakožto forma se spojuje s každou částí těla *sama o sobě* a bezprostředně“. ³³⁰ Podobně vysvětluje

³²⁴ William Harvey, *Die Bewegung des Herzens und des Blutes* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910).

³²⁵ Christian Staas, „Das entzauberte Herz“, in *Die ZEIT Geschichte*, Nr. 2 (2008): 55. (52-55).

³²⁶ Ole Martin Høystad, *Historie srdce* (Zlín: Kniha Zlín, 2011): 74.

³²⁷ Thomas Moore, *Kniha a duši*, 18.

³²⁸ Auguste Hamon, „Nejsvětější Srdce“, in *Božské Srdce. Teologická reflexe*, ed. Michal Altrichter (Olomouc – Velehrad: Centrum Aletti, 2002): 64-98.

³²⁹ Tomáš Akvinský, *Otázky o duši*, 175.

³³⁰ Tamtéž, 181.

René Descartes ve svých *Vášních duše*, že „mezi naší duší a naším tělem je taková vazba, že pokud jsme jednou spojili určitý tělesný účinek s určitým duševním stavem, jedno se nám od té chvíle už nikdy nedostaví, aniž by se zároveň nedostavilo to druhé.“³³¹

Pro norského kulturního antropologa Ole Martina Høystada je člověk jakožto lidská bytost „neredukovatelný celek těla, duše, rozumu a chápání, který je udržován pohromadě zápalem, který pociťujeme v srdci, když žijeme a milujeme, když přemýšlíme, tvoříme a poznáváme, když se necháváme inspirovat a spontánně strhávat něčím, co je větší než my sami“. ³³² Pro Høystada je to tedy především srdce, které je zdrojem lidského poznání: „A dokud bude člověk poháněn láskou k dobru a k pravdě a neklidným a zneklidňujícím žářem poznání v touze porozumět svému přirozenému i historickému původu, svým podmiňujícím předpokladům, sobě samému a svým cílům, bude se i neklidné srdce proměňovat v rytmu s poznáváním. Pokud se boží prsty – coby obraz záhadných paradoxů evoluce a historie – dotkly našich srdcí a vepsaly se do nich, bylo to slovy *Gnóthi seauton – Poznej sám sebe!*“³³³

Z pohledu katolické teologie je srdce úzce propojeno se středem těla, s duchem. „Srdce, jakožto střed těla a hlavní činitel při cirkulaci krve, vyzařuje na způsob slunce do celého lidského organismu. Je králem a vládcem těla, *primum movens, ultimum moriens*, [„Jako první se hýbe, jako poslední umírá“], jeho tep je životem, zastavení tohoto tepu je smrtí“. ³³⁴

Jak ukazuje kulturní socioložka Elisabeth Haselauer, jedním z nejzávažnějších projevů nerovnováhy v racionalizované a intelektualizované moderní společnosti se zdá být právě *ztráta srdce*, *ztráta duše*.³³⁵

³³¹ René Descartes, *Vášeň duše* (Praha: Mladá fronta, 2002): 101.

³³² Ole Martin Høystad, *Historie srdce*, 270-271.

³³³ Tamtéž, 271.

³³⁴ Auguste Hamon, „Nejsvětější Srdce“, 64.

³³⁵ Elisabeth Haselauer, *Die Mitte der Seele. Zur Kultursoziologie des kybernetischen Zeitalters* (Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 1991).

Vyzvihování rozumu na úkor srdce, odsuzování emocionality a citovosti jakožto projevů nekultivovanosti a zřenštilosti, která „škodí obchodu“, vedlo podle Haselauerové k tomu, že celá společnost ztratila *střed své duše*.³³⁶ „Naše [společnost] je zabijácký system pro pocity, odpovídající problémy nám [proto] rostou přes hlavu“.³³⁷ Elisabeth Haselauer vyslovuje požadavek prosazení *kultury citu* jakožto procesu učení se: „Cesta [k tomu] začíná [zcela jistě] v rodině. (...) Když totiž chceme pustit do toho, bychom dali opět dolořádku své zárodečné buňky, pak spočívá první krok k tomu ve vytvoření rámcových podmínek. Nejprve tedy musí existovat životní rámec, který [jednotlivé] lidi podnítí k životu v partnerství, namísto toho, aby je vychovával v chapány či schizodní fanatiky bažící po ničím neomezené nezávislosti, který je podnítí k rodičovství, namísto toho, aby je systematicky odnaučoval nesení zodpovědnosti, který v nich rozvine cit samostatnému vedení jejich dětí, namísto toho, aby je sám ponechal v nezletilém stadiu dětství“.³³⁸

Co však „zbývá z tradiční rodinné morálky ve věku bank s gametami, zmražených embryí, umělé inseminace a oplodnění ve zkumavce?“³³⁹ Gilles Lipovetsky hovoří o *postmoralistním rozpadu* rodinného pořádku: „Rodina zdaleka není cílem o sobě. Stala se individualistickou protézou, v níž subjektivní práva a touhy převažují nad kategorickými závazky. Hodnoty individuální autonomie byly dlouhou dobu podříceny pořádku rodinné instituce. Tato epocha je pryč. (...) Postmoralistní rodinu lze libovolně stavět a rekonstruovat, jak a kdy se nám zachce. Rodina jako taková se žádné účtě netěší. Rodina je nástrojem k osobní realizaci. Ze „závazné“ instituce se proměnila v pružné citové zařízení“.³⁴⁰ Jak naznačuje Lipovetsky, v (post)moderní době došlo k závažnému vychýlení v důsledku

³³⁶ Tamtéž, 170.

³³⁷ Tamtéž, 193.

³³⁸ Tamtéž, 193.

³³⁹ Gilles Lipovetsky, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů* (Praha: Prostor, 1999): 181.

³⁴⁰ Tamtéž, 182.

příklonu k opačnému extrému – *single life*, prosazování individualistické nezávislosti, k odmítání rodičovství.³⁴¹

Jak ukazuje Angelika Krebs ve své knize *Arbeit und Liebe*, podléhala láska v minulosti často vymahatelným závazkům a citovému vydírání za účelem podlomení svobody v jednotlivce v zájmu prosazení cílů rodinného či státního celku.³⁴² Angelika Krebs dochází až do bodu, kdy hovoří o *pervertizaci lásky* v (post)moderní společnosti.³⁴³ Krebs si klade otázku, zda jsou vůbec mezilidské vztahy jakžto „vysoce sensiblní oblast vůbec uchranitelné od [stále silnějšího] pronikání ekonomického do-ut-des-myšlení“?³⁴⁴ „Nepervertizuje láska náhodou k jednostranné egostické výměně?“³⁴⁵

Mnoho jedinců směřuje v této situaci k odmítání jakýchkoli partnerských závazků, propadá panickému strachu z rodinného soužití i rodičovství. Věk monetizace, funkcionalizace a eficeince zplodil fenomén nové lidské existence – samostatného, na nikom nezávislého jedince, který přežívá v individualizované společnosti jen díky vysoce rozvinutému systému služeb, a který své partnerské potřeby uspokojuje v rámci dané sezóny dle aktuální nabídky a poptávky.³⁴⁶

(Post)moderní společnost stojí tedy před novou výzvou. Je třeba opětovně hledat zásady soužití jednotlivce s lidmi, kteří ho obkloupují. Je třeba opětovně hledat zásady rodinné morálky a partnerského soužití. Podle Erazima Koháka je to právě lidská *svoboda*, svoboda každého jednotlivého jedince, která umožňuje přetvářet dosavadní pravidla a závazné skutečnosti: „Svoboda vstupuje do života představivostí. Teprve člověk,

³⁴¹ Tamtéž, 179.

³⁴² Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002): 52-90.

³⁴³ Tamtéž, 91.

³⁴⁴ Latinský výraz *do ut des*, volně přeloženo jako „Dávám, abys mi dal.“, je označením pro právní formuli, užívanou při uzavírání oboustranných smluvních závazků. Často se užívá i v souvislosti s označením pro charakteristickou strategii sociálního chování.

³⁴⁵ Tamtéž, 91.

³⁴⁶ Thomas Oberender, *Zwischen Mensch und Maschine. Reflexionen über James Camerons Film „Terminator 2“* (Siegen: Universität-Gesamthochschule Siegen, 1993): 28-29.

který si dovede představit něco, co by v tradiční společnosti bylo zcela nemyslitelné – (...) – může začít jednat jinak”.³⁴⁷ Podle Koháka je tedy každá zásadní změna možná již jen skrze to, že je *připuštěna jako možná*: „Představivost vytváří možnosti, možnost volby je klíčem ke svobodě a tím k plnohodnotnému lidství”.³⁴⁸

Česká společnost ztratila své srdce. Avšak byl to již první československý prezident Tomáš Garrigue Masaryk, který zdůrazňoval, že zdárný vývoj společnosti neprobíhá jen v zákonech výhradní racionality: „V každém národě se rozumem zkoumá a pracuje. (...) Všecky ty mohutnosti, jež určují jednání člověka i národa, totiž rozum, cit, energie, instinkt, musí být harmonicky spjaty s vychováním. Jsou lidé jednostranně rozumoví a lidé jednostranně citoví, stejně tak svalstvo se může tužit buď všechno nebo jen svaly určité. Ale ideálem jsou vždycky lidé harmoničtí, vyvinutí rozumově i citově”.³⁴⁹

Ostatně i Karel Čapek vyzdvihuje potřebu harmonického propojení citovosti a racionality ve chvíli, kdy definuje *demokracii* jakžto „racionální metodu lásky k lidem”.³⁵⁰ Právě v této Čapkově formulaci tkví hlavní podstata možnosti propojení politiky státu s každodenním životem společnosti. Podle německého filozofa Volkera Gerhardta je politika sama o sobě realitou *sui generis*. „Není identická ani s právem, ani s morálkou”.³⁵¹ Jako taková podléhá často kritice *veřejnosti*, která je od dob osvícenství chápána jakožto její „mocenská” protiváha, jakožto stážce morálky na straně společnosti.³⁵² Je třeba zdůraznit, že *morálka* stojí na straně společnosti. Jedině společnost se tak může postavit proti páchanému bezpráví a nepořádku a stejně tak jediné z „obnovené” mravní společnosti může

³⁴⁷ Erazim Kohák, *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2004): 19.

³⁴⁸ Tamtéž.

³⁴⁹ Tomáš Garrigue Masaryk, *Ideály humanitní* (Praha: Melantrich, 1968): 78.

³⁵⁰ Karel Čapek, „Intelekt a demokracie“, in *Výbor z textů k dějinám českého myšlení*, ed. Jan Kuklík a Jiří Hasil (Praha: Karolinum, 2000): 201. (198-202).

³⁵¹ Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik* (München: Verlag C. H. Beck, 2007): 13.

³⁵² Srov. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013): 178-194.

vzejít budoucí politická elita českého národa, která se bude řídit morálními principy jakožto základními korektivami svého jednání.

Již hrabě Leo Thun zdůrazňoval v porevolučním dění roku 1849: „Nebo budoucí politická moc Slovanů závisí mnohem více na hojnosti vážených charakterů politických, kteréž zploditi dovede, nežli na všem, cokoli se dá vydobíti většinami uměle sestrojenými, žádný charakter ale nevynucuje vážnosti, právě tak jako si žádný nemůže dobýti důvěry a zachovati ji, leč ten, komu vlastní přesvědčení jest světější nade všecko. Co mi prospěje věděti o někom, že sebe lépe smýšlí, sebe přesnější náhledy, ba i dobrou vůli má, nemohu-li se spolehnouti, že vždy bude jednati jen podle svého přesvědčení. Naprosto nemožné jest předvídati, kam zabloudí člověk, jakmile se dal jednou pohnouti čímkoli – buď I v dobrém oumyslu – aby zastával anebo podporoval náhledy, nesrovnávající se s jeho vlastními“.³⁵³

„Jako neoblomná pravdivost základem jest poctivosti soukromého charakteru, rovněž se zakládá vážnost charakteru veřejného na věrnosti, s kterou stojí na svém přesvědčení. Kdo se může dražiti se svými zásadami politickými kvůli citům, vášním, okamžikovým úspěchům, ohledům stranickým, tenť se může zdáti ještě vůdcem pro nějaký čas, ale nemůže vůdcem zůstat skutečně. Proud, kterým se nésti nechával, vyvrhne jej na dlouze nebo na krátce na břeh“.³⁵⁴

Již jednou byl v této práci citován Thunův výrok, že „politika jest výsledek všestranného vyvinutí života občanského“.³⁵⁵ Změna české politiky tedy může vzejít jen a jedině z mravní obrody české společnosti. Mravní obroda české společnosti může vzejít jedině z proměny v lidských srdcích. Již francouzský filozof Blaise Pascal (1623-1662) pronesl větu: „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas“. [„Srdce má své

³⁵³ Leo Thun, *Úvahy o nynějších poměrech hledíc zvláště k Čechám*, 81.

³⁵⁴ Tamtéž, 82.

³⁵⁵ Tamtéž, 59.

důvody, které rozum nezná“.]³⁵⁶ Pascal zdůrazňuje, že „pravdu poznáváme nejen rozumem, ale také srdcem. Právě druhou cestou poznáváme první principy; a úsudek, který se na tom vůbec nepodílí, se jen marně pokouší je popřít – (...)“.³⁵⁷ Právě srdce je tedy schopno rozpoznávat skutečné jádro, skutečnou podstatu věcí, která by často pouhému rozumu mohla zůstat skryta.

Podle východního učení má srdce svou vlastní *inteligenci*.³⁵⁸ Tato inteligence však nespočívá v pouhé racionalitě, nýbrž v jejím vyváženém propojení s emocionalitou a citovostí – ve formě ducha, tj. *vědomí*.³⁵⁹ Právě ve vědomí je možné odhalovat skryté pravdy, poznatky a dospívat k individuálnímu přesvědčení o věcech, které jsou jinými haněny či odsuzovány. Právě srdce dokáže rozpoznat pouhý zlatý prach a závoj iluzí, které zakrývají všechny špatnosti a nepravosti.

„Mnozí budou tvrdit, že se takové věci nemají říkat, láme prý se tím důvěra, a nám je potřeba nadšení. Iluse jsou prý potřebny; to je velmi rozšířené mínění. Ale je to mínění špatné a nemravné. Nepravdou nedojdeme nikam. Iluse máme každý, ale je otázka, mám-li vědomě dělat někomu ilusi, tj. lhát. Ne, nikdy ne. Mohu a mám povědět, co si myslím? Ano. Když se říká, že se o těchto věcech nemá mluvit, odmítám to“.³⁶⁰

Podobně jako Tomáš Garrigue Masaryk zdůrazňuje i Konrad Paul Liessmann skutečnost, že „obelhat někoho zpravidla neznamena říci mu něco jiného, než co si sami myslíme nebo pokládáme za pravdivé, nýbrž zasáhnout do jeho vůle, ovlivnit jeho chování a řídit jej. Lež vyvolává toto řízení chování, protože toho druhého vede k tomu, aby přijal za svou pravdu něco, co není jeho pravdou. Lež se tedy vplíží do vědomí toho druhého, změní jeho poznávací schopnost, a podrobí tím jeho vůli. Motiva-

³⁵⁶ Srov. Blaise Pascal, *Myšlenky* (Praha: Mladá fronta, 1973): 22.

³⁵⁷ Tamtéž.

³⁵⁸ Osho, *Intelligenz des Herzens* (Berlin: Ki-Buch Verlag, 1979).

³⁵⁹ Dalai Lama, *Mit dem Herzen denken. Mitgefühl und Intelligenz sind die Basis menschlichen Miteinanders* (Bern – München: Barth, 1997).

³⁶⁰ Tomáš Garrigue Masaryk, *Ideály humanitní*, 77.

ce je lež, protože nějaké vůli předstírá motivy, které nebyly jejími motivy původními, nyní však se této vůli jako její vlastní jeví a tato vůle se akceptuje. (...) Motivovat někoho, aby něco chtěl, neznamená jen podkopat jeho vůli pro své vlastní účely, neznamená jen podstrčit mu motivy, které nejsou jeho vlastní, nýbrž (...) představuje i podobu opovržení jiným, neboť jeho vůli nepřijímá jako vůli, nýbrž – byť i z dobrých nebo domněle dobrých důvodů – se tato vůle má konstruovat zvnějšku”.³⁶¹

Jakkoli se to může zdát tvrdé, je nutno říci, že česká společnost ve své současné podobě není schopna rozpoznávat skutečnou podstatu, skutečné jádro věci, není schopna nalézat svou individuální pravdu, nemá zájem bojovat za svou vlastní vnitřní svobodu, je vnějškově ovládána ve všech otázkách své existence a v tomto stavu ovládání se cítí býti spokojena. Zavedení přímé demokracie se v tomto stavu jeví jako velmi nebezpečný experiment, který vynáší k moci jedince, kteří nejsou hodni svého postavení. Již Bernard Bolzano ve svém spise *O nejlepším státě* zdůrazňoval, „že by žádný člen státu, aspoň žádný dospělý člen, neměl být zcela vyloučen z účasti v zákonodárství”.³⁶² Stejně důrazně však Bolzano připomíná, „že by však tato účast neměla být stejná u každého člena státu a v každém případě”.³⁶³ Bolzano vyslovuje své osobní přání, aby „totiž měli v každém jednotlivém případě rozhodovat jen ti, ale ti pak všichni, jejichž poměry a vlastnosti, znalost věcí, mravní kvalita, a však také jisté vnější okolnosti opravňují k naději, že bude užitečné, dá-li se jim právo spolurozhodovat v daném případě. Je totiž třeba rozeznávat případy, kde stačí rozhodnutí pouze určitých jednotlivců; kde se věc stane právoplatnou jen za souhlasu většího počtu občanů; kde by měl být slyšen každý občan, pokud je dospělý a není zločinec. Kdy ten který z těchto

³⁶¹ Konral Paul Liessmann, *Hodnota člověka. Filozoficko-politické eseje* (Praha: Nadace Dagmar a Václava Havlových, 2010): 43.

³⁶² Bernard Bolzano, *O nejlepším státě*, 23.

³⁶³ Tamtéž.

případů nastal, rozhodne se buď podle obecných pravidel, nebo to dá povaha věci".³⁶⁴

Základní podmínkou skutečné prospěšnosti přímé demokracie je tedy celoplošná vysoká míra vzdělanosti a skutečně mravního jednání, která je však v současné situaci chimerickou vizí několika snářů a blouznivců.³⁶⁵ Prosazení přímé demokracie při současném stavu české společnosti vytváří jen stále větší prostor pro manipulaci a ovládání, neboť lidé v české zemi nejsou připraveni na to, aby se chopili své vlastní svobody. Česká společnost se potřebuje mnohému učit, a to velmi důkladně. Její celková vnitřní proměna je zásadní podmínkou pro změnu současné české politické kultury i pro zlepšení soudobého postavení České republiky v rámci mezinárodních vztahů.

V této práci mělo být exemplárně naznačeno, jakým způsobem sociální nerovnost a její politická instrumentalizace může zasahovat i do otázek, v nichž se projevuje skrytě a vnějškově nepříliš viditelně, a to na příkladu česko-německé otázky národnostní. Jak již však bylo zmíněno v jedné z předchozích kapitol, neschopnost rozpoznat skutečnou příčinu česko-německého konfliktu vedla v dlouhodobém vývoji k tomu, že tato otázka nebyla vyřešena dokonce ani oním radikálním řešením poloviny 20. století, nýbrž byla přenesena jako tíživé dědictví do české společnosti etnicky homogenní, která však nikdy nerozpoznala význam a potřebu respektování práv a svobody jednotlivých individuí.³⁶⁶

Česká společnost tedy opět stojí na samém začátku. Čeká jí velký úkol. Musí se znovu učit. A to každý den stále znovu a znovu. Učit se musí

³⁶⁴ Tamtéž.

³⁶⁵ Srov. Manfred Welan, „Bolzanos Lehre vom Staat“, in *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*, hg. Helmut Rumpler (Wien – Köln – Graz: Böhlau Verlag, 2000): 49-60.

³⁶⁶ Inspirativně: Andreas Hadjar, *Meritokratie als Legitimationsprinzip. Die Entwicklung und Akzeptanz sozialer Ungleichheit im Zuge der Bildungsexpansion* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008).

především *úctě k životu*.³⁶⁷ V době totalitní násilné homogenizace a permanentní restrikce se česká společnost naučila zabíjet, ničit a udušovat jakékoli projevy autentické lidské existence. Naučila se zraňovat, ponižovat a křížit cestu skutečným osobnostem této země, které jí mohly a chtěly přinést něco nového, dobrého a skutečně prospěšného, avšak jejich činnost byla násilně přerušena a zcela znemožněna. Česká společnost se naučila odsuzovat svobodomyslné jedince, a společně s nimi odsoudila i svou svobodu vlastní. Naučila se kývat, ohýbat hřbet a zpívat žádoucí melodie, naučila se velmi rychle obrušovat všechny nepatřičné hrany a disonance.

Česká společnost ve vnitřně naprosto prázdná a mrtvá. Proměnila se ve stádo dobrosrdečných, avšak zcela hloupých ovcí, které uslyší vždy tu píšťalku, jejíž zvuk je v dané chvíli nejsilnější. Každá česká ovečka má kolem krku uvázaný roztomilý zvoneček, který jí zabraňuje vzdálit se stádu, který jí zabraňuje v tom, aby začala samostatně vnímat, cítit a myslet. Aby se dokázala vzepřít bezpráví, které je pácháno na ní samé i na jejím bližším či vzdálenějším okolí. Česká společnost žije ve strachu. Žije ve strachu ze ztráty přízně svých nadřízených, svého okolí, lidí, kteří o ní rozhodují. Strach jí svazuje ruce, nohy i srdce, které krvácí z bolesti a nemožnosti uskutečnit své sny a své cíle, které mu byly na jeho životní cestě předurčeny.

Ve svém strachu se česká společnost vzdává své vlastní svobody. Ve svém permanentním strachu z nejistoty se stává mrtvou a neživou. Avšak, jak ukazuje Jean Vanier, v životě žádné jistoty nejsou. A právě přicházející změny, období přechodné nejistoty, jsou tím, co činí život skutečně *živým*.³⁶⁸ Podle Vaniera „sám průběh života ukazuje na existenci určité stále znovu se opakující zákonitosti pohybu od řádu k chaosu a od chaosu k řádu. (...) V lidské bytosti jsou neustálá napětí mezi řádem a nepořádkem, blízkostí druhého a osamocněním, evolucí a revolucí, jistotou a nejis-

³⁶⁷ Viz Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (München: C. H. Beck, 1991).

³⁶⁸ Jean Vanier, *Cesta k lidství* (Praha: Portál, 2004): 18.

totou. Náš svět se neustále vyvíjí, starý řád uvolňuje cestu novému a ten znovu padá, když se objeví další. Nejinak je tomu i v našich životech při pohybu od narození k smrti.³⁶⁹

Základním předpokladem naplněného života je proto pro Vaniera schopnost vnímání, schopnost být připraven na každou přicházející životní situaci: „Abychom mohli žít dobře, musíme v dnešním zdánlivém řádu pozorovat drobné anomálie, které jsou semeny nových změn, zvěstovateli zítřejšího řádu. To znamená žít ve stavu určité nejistoty, úzkosti a samoty, která nás v nejlepším případě mohou přivést k něčemu novému. Přílišná jistota, odmítání vývoje a přijetí změn vede k jakémusi stavu smrti. Přílišná nejistota však také může znamenat smrt. Být lidským znamená vytvářet dostatečný řád, abychom se mohli vydat do nejistoty a zřejmého nepořádku, a tak objevit nové“.³⁷⁰

Jedinou jistotu v životě člověk může najít ve svém srdci. Podle Jeana Vaniera „o srdci nikdy nemůžeme říci, že je „úspěšné“. Nejedná se tu o moc, slávu, privilegia nebo účinnost, nýbrž o osobní vztah s druhým, společenství srdcí, kterými se vyznačuje láska. Otevření srdce s sebou nese zranitelnost a nabídku našich potřeb i slabostí. Srdce přijímá, ale především dává. Jde za pokornými a těmi, kdo volají ve své slabosti a potřebě porozumění a lásky. Právě lidské srdce ve své touze po společenství je tím, co boří hradby ideologií a předsudků. Vede nás z uzavřenosti k otevřenosti, z iluze nadřazenosti ke zranitelnosti a pokoře. Bezpečí proto nelze nalézt ve skupině, nýbrž v srdci, které našlo svou vnitřní sílu a jež tak dosáhlo skutečné zralosti“.³⁷¹

Albert Schweitzer kdysi pronesl větu, která v sobě nese nadčasový obsah pro celá lidská pokolení: „To nejdůležitější v životě jsou stopy lásky, které po sobě zanecháme, když odejdeme“.³⁷² Lidské srdce je to, co činí

³⁶⁹ Tamtéž, 18.

³⁷⁰ Tamtéž, 19.

³⁷¹ Tamtéž, 64.

³⁷² K Schweitzerově životě a působení např. Nils Ole Oermann, *Albert Schweitzer. 1875-1965* (München: C. H. Beck, 2013).

člověka lidským. Emerich Coreth prohlásil, že je třeba se ptát nikoli na to, *kým* jsme, nýbrž *čím* jsme.³⁷³ Bez ohledu na životní úspěchy či pády je to tedy jediné lidské srdce, které je zdrojem lásky, radosti a životní spokojenosti. „Teprve když se srdce naplní historickým obsahem v podobě všeho, co představuje emocionálně, intelektuálně, eticky a kulturně, (...) teprve tehdy dostaneme člověka“.³⁷⁴

³⁷³ Ke Corethově filozofické antropologii: Tentýž, *Co je člověk? Základy filozofické antropologie* (Praha: Zvon, 1994).

³⁷⁴ Ole Martin Høystad, *Historie srdce* (Zlín: Kniha Zlín, 2011): 270.

Závěr

„Dějinná událost nepůsobí nutně tak, jak se skutečně v minulosti stala, nýbrž tak, jak ji lidé, možná jednostranně, pochopili a nesprávně vyložili, jak ji posuzovali a hodnotili současníci a následující generace, jak vstupuje do všeobecného dějinného povědomí, nakolik ji lidé souhlasně přijímají a z ní žijí, nebo nakolik ji také špatně chápou a odmítají. Historik může na základě svého zkoumání dosavadní dějinný obraz vyvrátit jako nesprávný a jeho působení ukázat jako nenáležité, ale samotné působení už nemůže vrátit zpět. Ale vejde-li jeho opravené pojetí do všeobecného dějinného povědomí, může tím vyvolat nový účinek, významný pro další dějiny, jestliže tatáž událost ve změněném pohledu najde obecně také jinou odpověď a jinak zapůsobí“.³⁷⁵

Dějiny česko-německých vztahů jsou od svého počátku chápány tradičním proudem české historiografie jako dějiny *stýkání* a *potýkání* slovanského a germánského živlu na území Čech.³⁷⁶ Česko-německé soužití však nebylo nikdy výlučně *společenstvím konfliktním*, nýbrž poskytovalo též prostor k vzájemnému obohacování se a k oboustranné výměně, která podněcovala obapolnou kreativitu. Dějiny česko-německých vztahů se však též často stávaly lákavým materiálem politické propagandy a politické instrumentalizace, která v rozličných dobách a v rozličných systémech usilovala o ovládnutí mas za pomoci vyvolávání strachu i líbivých hesel.

Česko-německá otázka dodnes zůstala nevyřešena a dodnes představuje bolestivou zkušenost na obou stranách. Historici jsou neustále vyzýváni k tomu, aby se pokusili přehodnotit proběhlé historické události a nabídli tak společnosti nekonfliktní rekonstrukci česko-německého příběhu, která povede k vytváření lepší budoucnosti na pevných základech mí-

³⁷⁵ Emerich Coreth, *Co je člověk? Základy filozofické antropologie* (Praha: Zvon, 1994): 176.

³⁷⁶ Viz František Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* (Praha: Erika, 1998).

rového uspořádání. Česko-německá otázka se tak neustále pohybuje v bludném kruhu přemítání o trestu a vině, o obětech a pachatelích, o ublížených a ubližujících. Historik je neustále vyzýván k tomu, aby přehodnocoval, relativizoval, přerekonstruoval, zkrátka aby nacházel nové a nové „zázračné“ interpretace pro dějinný úsek plný konfliktů a násilí na jedné i na druhé straně, aby vyzdvihoval vzájemnou vinu a vzájemné pachatelství.

Žádná taková „zázračná“ interpretace neexistuje. Historik nemá právo dějiny přepisovat ani je přizpůsobovat potřebám vládnoucího politického systému. Role historika jako „spolutvořitele“ společensko-politického uspořádání již dávno pominula. Dávno pominul čas velkých vyprávění a kolektivního „národního“ narativu.³⁷⁷ Právě proto má dnes historik možnost vyvázat se z diktátu společensko-politického systému a věnovat se svobodně tématům, která mohou a zároveň nemusejí být zcela „žádoucí“. Mezi tyto témata právem náleží i česko-německá otázka.

Podle filozofa Emericha Coretha nepatří k fenoménu dějin „jen to, že se v různých historických kulturách mění lidské poměry, názory a hodnocení, že tedy člověk dějinně rozvíjí svou podstatu různými způsoby“.³⁷⁸ Neméně k fenoménu dějin podle Coretha patří i to, „že se přes všechny prostorové, časové a duchovní vzdálenosti „chápeme lidsky“, že se setkáváme v tom, co patří k člověku“.

Počínajíc od Maxe Webera,³⁷⁹ děsí se „objektivní vědec“ jakékoli normativnosti a tedy i své vlastní lidskosti. Má se však věda takto zcela oddělit od reálného života? Je úkolem vědce pouhé zkoumání subjektů, objektů, struktur, procesů jejich kauzality? Podle Friedricha Nietzscheho

³⁷⁷ Viz např. Doris Bachmann-Medick, „Spatial turn“, in Tatáž, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2009): 284-328.

³⁷⁸ Emerich Coreth, *Co je člověk?*, 178.

³⁷⁹ K tématu hodnotové neutrality vědeckého díla: Max Weber, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis“, in *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*, hrsg. Uwe Wirth (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008): 128-136.

by měla historie především *sloužit životu*.³⁸⁰ Dle Nietzscheho historii nutně potřebujeme „k životu a ke [své] činnosti, [avšak nikoli] k pohodlnému odvrácení se od života a od [vší] činnosti nebo vůbec k přikrášlování sobeckého [způsobu] života a zbabělých nečestných činů“. ³⁸¹

Emerich Coreth proto v tomto smyslu zdůrazňuje, že „dějiny [nikdy] nesmíme chápat jenom jako časovou proměnu veškeré platnosti lidského myšlení a hodnocení. Chápeme-li je takto, pak se nejenom ruší bytostná transcendence ducha, ale nepostihujeme ani samotnou podstatu dějin, jak je uskutečňujeme a prožíváme“. ³⁸² Podle Coretha jsou dějiny rovným dílem vytvářeny dvěma komponenty: *dějinnou podmíněností a personální svobodou*. ³⁸³ „Jsou podmíněny nejen časovou proměnou lidských a společenských podmínek prostředí, nýbrž právě tak podstatně transcendentálním pohybem ducha, který překračuje prostoro-časovou podmíněnost, směřuje k nepodmíněně platnému a odtud svobodně zasahuje do nitrosvětského dějinného a společenského prostoru, svobodně spoluurčuje konkrétní podmínky lidského bytí a spoluvytváří další průběh dějin“. ³⁸⁴

V souvislosti s individuálním chápáním dějin se často užívá pojmu *dějepisného porozumění*. ³⁸⁵ Tento pojem pak bývá velmi často vyzdvihován v rozličných diskuzích o možnostech nekonfliktního chápání násilných či válečných událostí, tj. zejména událostí, při nichž nelze zcela jasně vymezit hranice mezi trpícími a mezi utrpení působícími. Pojem *porozumění* se pak jeví jako otevřený prostor pro možnost individuálního souhlasu či nesouhlasu, pro možnost projevení soucitu i odporu. ³⁸⁶

³⁸⁰ Srov. Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Basel: Diogenes, 1984): 32.

³⁸¹ Tamtéž, 5.

³⁸² Emerich Coreth, *Co je člověk?*, 178.

³⁸³ Tamtéž.

³⁸⁴ Tamtéž.

³⁸⁵ Viz např. Jan Horský, „Dějepisné porozumění a ospravedlnění“, <http://antropologie.zcu.cz/dejepisne-porozumeni-a-ospravedlneni> (9.7.2014).

³⁸⁶ V podobném smyslu se např. vyjadřuje Petr Pithart při příležitosti 15. Výročí Česko-německého fondu budoucnosti: „Porozumět nemusí znamenat souhlasit. (...) Žádná poslední, velká, objektivní pravda pro všechny neexistuje. Bez iluze o poslední objektivní pravdě se musíme naučit žít. Pravdě se vždycky jen přibližujeme a často zůstane jen u

Tento fenomén však v sobě nese i jistá rizika. Opustíme-li problematickou oblast násilných konfliktů a válečných událostí, může „přílišné porozumění“ a „přílišné přizpůsobení se“ v obecné kulturní oblasti vést až k zániku vlastní existence, vlastní svobody a vlastní osobitosti.

Vyjádřeno slovy francouzského filozofa Paula Ricoeura: „Porozumění je riskantní dobrodružství, které hrozí utopit všechna kulturní dědictví ve vágním synkretismu“.³⁸⁷ Atraktivní novodobý fenomén interkulturní komunikace tak na jednu stranu směřuje v pozitivním směru ke skutečnému stírání konfliktních polí v soužití rozdílných kultur a národností, na druhé straně však v sobě nese nebezpečí „neviditelného“ působení homogenizujících tendencí ve jménu zdůrazňování „stejnosti“ a vzájemnosti.³⁸⁸

V podobném smyslu je tedy v současné době ve všeobecném měřítku usilováno o marginalizaci projevů národnostní otázky, zejména z obav před jejím konfliktním vyhocením. Ostatně již ruský křesťanský filozof Nikolaj Berdajev (1874-1948) odsuzoval nacionalismus jako formu *pokoušení a otroctví člověka*.³⁸⁹ „Nacionalismus je třeba odmítnout jak ve jménu osobnosti, tak ve jménu univerzality“.³⁹⁰

Hlavním záměrem této práce bylo ukázat, že otázka národnosti a fenomén lidství či lidskosti nejsou neslučitelné. Ba naopak – přijetí své vlastní národnosti je úzce propojeno s přijetím své vlastní individuality, své vlastní osobitosti, autentičnosti, své vlastní (vnitřní) svobody. „Je dnes módou přijímat svobodu se zatrpklým smíchem, dívat se na ni jako na veřeš, jež se ctí zastarala. Nejsem moderní, myslím, že bez svobody není na

setkání dvou odlišných představ o ní“. Srov. Petr Pithart, „Je tu pořád poněkud výbušná, sopečná půda“, <http://www.fb.cz/15/aktuality-a-ohlasy/je-tu-porad-ponekud-vybusna-sopecna-puda-petr-pithart> (12.6.2014).

³⁸⁷ Paul Ricoeur, *Život, pravda, symbol* (Praha: Oikoymenh, 1993): 159.

³⁸⁸ Viz např. Jörg Scheffer, „Tschechien: Vom „fernen Nachbarn“ zur kulturellen Gemeinschaft“, in *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, hrsg. Christoph Barmeyer, 2. Aufl. (Passau: Verlag Karl Stutz, 2011): 487-498.

³⁸⁹ Nikolaj Berdajev, *O otroctví a svobodě člověka* (Praha: Oikoymenh, 1997): 132-137.

³⁹⁰ Tamtéž, 137.

světě nic; svoboda dává hodnotu životu; byť bych zůstal posledním, kdo ji brání, nepřestal bych hlásat její práva".³⁹¹

„Není nic vzdálenějšího řešení naší otázky, než nevím jaký vágní a vnitřně nesourodý synkretismus. Synkretismy jsou v podstatě vždy fenomény úpadku; nemají v sobě nic tvořivého, jsou pouhými sedlinami dějin. Oproti synkretismům je potřeba postavit komunikaci, to znamená dramatický vztah, v němž se střídavě utvrzují o svém původu a vydávám se představitelství druhého, která odpovídá jeho odlišné civilizaci“³⁹².

Setkávání odlišných kultur nemusí být pouze podnětem k hledání vzájemností a stejných rysů vnitřní či vnější povahy. Ačkoli doposud bylo se vzpomínkami na nacionální vyhraňování jakékoli přílišné zdůrazňování rozdílností spíše potlačováno, v současném vývoji se ho již není třeba obávat. Setkání s druhým člověkem nám často může pomoci odhalit naši pravou podstatu, pomůže nám v interakci s ním prohlubovat své vnitřní poznání a své osobní přesvědčení, jakkoli může být vůči danému jedinci opozičním či rozporuplným: „Lidská pravda je pouze v tomto procesu, kde se civilizace stále více budou setkávat, vycházejíce z toho, co je v nich nejživotnější a nejvíce tvůrčí. Lidské dějiny budou stále víc jakousi širokou výměnou názorů, při níž každá civilizace bude rozvíjet své vnímání světa v setkání se všemi ostatními. Nuže, tento proces teprve stěží začíná. Představuje pravděpodobně velký úkol pro budoucí generace“.³⁹³

Jak však naznačuje Paul Ricoeur, tento svět potřebuje ještě mnoho času, aby pochopil skutečnou podstatu věcí, aby pochopil možné základní podmínky světové mírové koexistence a potřebu mravní obrody jednotlivých lidských společenství. Teprve tehdy, až dospěje *celý svět* na hranici vzestupného duchovního pokroku, teprve tehdy bude moci *celý svět* navazovat skutečné rozhovory o potřebách a možném obecném vývoji současného věku:

³⁹¹ René de Chateaubriand, „Vzpomínky ze záhrobí“, cit. dle: Nikolaj Berdajev, *O otroctví a svobodě člověka*, 7.

³⁹² Paul Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, 160.

³⁹³ Tamtéž, 160.

„Třeba však přiznat, že k tomuto setkání na úrovni opravdového dialogu ještě nedošlo. Proto jsme nyní v jakémsi meziobdobí, kdy se už nemůžeme přidržovat dogmatismu jediné pravdy, a nejsme přitom ještě schopni přemoci skepticismus, v němž jsme se octli. Jsme jakoby v tunelu, v soumraku dogmatismu a na prahu skutečných dialogů. Všechny filozofie dějin se rozvíjejí uvnitř některého z civilizačních cyklů; proto nemáme nic, co by nám umožňovalo myslet koexistenci těchto četných a různých stylů, nemáme filozofii dějin, která by řešila problémy této koexistence. Vidíme-li tedy problém správně, jde o to, že nejsme s to předejmut tu lidskou celost, jež bude právě až plodem dějin lidí, kteří tento riskantní rozhovor zahájí“.³⁹⁴

V současném stavu věcí není možné nic jiného, nežli danou situaci přijmout jako výchozí. Akt přijetí však není pasivním krokem vedoucím k ukončení veškeré zamýšlené činnosti, nýbrž je skutečně pouze výchozím bodem k tomu, abychom pochopili zákony dané reality a abychom se je pokoušeli přetvářet v mezích reálných. Právě ve schopnosti samostatně tvořit v jakékoli realitě se skrývá tajemství lidské svobody. „Být svobodným znamená přijmout myšlenku, že žádné místo, ke kterému náležíme, není dokonalé a každé má svá omezení a slabiny. Každé lidské společenství má svá světla a stíny. Všichni jsme součástí něčeho, co nás přesahuje“.³⁹⁵

Podle Jeana Vaniera v nás právě svobodné tvoření v žité skutečnosti probouzí „lásku a soucit, které nás vedou k plnějšímu a svobodnějšímu darování našich životů druhým, [tato svoboda] je svobodou vedoucí k laskavosti a trpělivosti. Nehledá osobní pocty, všemu věří, neztrácí naději, všechno snáší a všechno vydrží. Svoboda nesoudí a neodsuzuje, ale chápe a odpouští. Je osvobozením od vnitřního strachu, kvůli němuž se ukrýváme před lidmi i před skutečností. Je rovněž pokorným přijetím toho,

³⁹⁴ Tamtéž, 160.

³⁹⁵ Jean Vanier, *Cesta k lidství*, 116.

že máme strach a zábrany a že potřebujeme prosit o odpuštění ty, jimž jsme ublížili“.³⁹⁶

Vanier zdůrazňuje, že jedině na základě přijetí žité skutečnosti můžeme dospět k hlubšímu poznání pravdy o lidské existenci, tj. poznání, které nám umožňuje tuto realitu přetvářet: „Prvním principem pravdy je realita. Být člověkem znamená zůstat spojen se svým člověčenstvím a realitou. Znamená to opustit samotu uzavřenosti v iluzích, snech a ideologiích, strachu z reality a zvolit pohyb směrem k spokojenosti. Být člověkem znamená přijmout sebe sama právě takového, jaký jsem, se svou vlastní historií, a tak přijímat i druhé. Být člověkem znamená přijímat historii takovou, jaká je, a beze strachu usilovat o větší otevřenost, větší pochopení a větší lásku k druhým. Být člověkem neznámá být drcen realitou, být na ni rozzloben nebo ji zpracovat v to, čím by podle nás měla být, nýbrž jako jednotlivec i druh usilovat o evoluci, která bude pro dobro všech. Každý z nás se má snažit pravdu hledat, a ne se jí bát. Musíme usilovat o život v pravdě, protože ta nás činí svobodnými, třebaže to někdy znamená žít v osamění a úzkosti. Toto hledání je možná procesem, při kterém se spíš pravdou necháme obejmout, než abychom ji vlastnili. Není předmětem, který bychom si mohli přisvojit nebo používat proti druhým“.³⁹⁷

Abychom mohli nalézat skutečnou podstatu pravdy, je třeba přestat se zabývat diplomatickými frázemi a pseudoodbornými pojmy. Nový věk české společnosti může nastoupit jedině skrze otevřenost, upřímnost a skrze slova, která se nebojí vyjádřit skutečný stav věcí. „Něco pojmenovat znamená vyvést to z chaosu a zmatku a učinit to srozumitelným. Není dobré, když se o některých věcech (...) nikdy nemluví, protože pak zůstávají ukryté, jako by neexistovaly. Nejsou-li určité věci pojmenovány, začínou nás strašit“.³⁹⁸

³⁹⁶ Tamtéž, 116.

³⁹⁷ Tamtéž, 21.

³⁹⁸ Tamtéž, 30.

Tak tedy ... drazí, spoluovčané, nejsme svobodní! Tato nesvoboda však není nejbolestivější v oblastech, v nichž jsme ovládáni vnějškově. Tato nesvoboda je nejbolestivější v oblastech, ve kterých jsme se sami vzdali své svobody vnitřní. Vyjádřeno slovy Marka Twaina: „Člověk, který přichází s novou myšlenkou je blázen do té doby, než jeho myšlenka zvítězí“.³⁹⁹ Pro objevování nových věcí je proto potřeba velké odvahy. Odvahy, která nezná bolesti z odsouzení a z výsměchu, který často doprovází počátky každého lidského tvořivého sebeuskutečňování. Je to snad právě již jen sama ona odvaha, která umožňuje člověku rozpoznat pravý smysl daru lidské svobody. Člověk, který není svobodný, představá být ve svém nejvnitřnějším jádru skutečným člověkem. Znovuchopení se vlastní vnitřní svobody je proto jediným možným východiskem pro obnovení svobodného řádu celé společnosti.

Řešení minulosti i budoucnosti česko-německé otázky proto nepatří historikům ani politikům, nýbrž obyčejnému člověku v jeho obyčejné každodennosti. Jedině svobodné rozvíjení vzájemně prospěšných kontaktů, které vznikají na bázi skutečného zájmu, skutečné a upřímné snahy o napravení prožité tragické minulosti, může vést k oboustrannému odpuštění a propuštění minulého, k obostrannému pochopení potřeby mírového soužití a aktivní vzájemně inspirativní spolupráce. Je však třeba, aby tuto potřebu nechápali pouze vědci a politici, nýbrž v první řadě obyčejní lidé. Jedině obyčejný člověk, ve své významosti či bezvýznamosti, to ponechme hodnocení mocných, může dospět ke skutečné vzájemně obohacující komunikaci mezi oběma národy, která může stát na počátku nových dějin česko-německého sousedství.

Často jen obyčejný člověk nemá strach ze ztráty své vlastní důležitosti a je proto schopen pustit se do objevování a prosazování nového. Často jen obyčejný člověk tedy může dát podnět k zásadním změnám, které mohou změnit k lepšímu životní osudy celých společností.

³⁹⁹ <http://www.citaty-slavy-nych.cz/vyhledavani/Bla> (9.7.2014).

„Mudřec se utíká do knih starých autorů a papouškuje jejich slovíčkářskou chytrost. Blázen tím, že se do všeho pustí a má osobní účast na nebezpečnosti svého podniku, získává, nemýlím-li se, pravou chytrost. (...) Dvě věci ná totiž hlavně překážejí, abychom získávali správné poznání: ostýchavost, jež udržuje ducha v temnotách, a strach, jenž jasně ukazuje člověku nebezpečí, a tím brzdí jeho podnikavost. Obojí této překážky nás však velkolepě zbavuje bláznovství. Jen málo smrtelníků dovede pochopit, kolik jiných výhod ještě plyne z toho, jestliže se člověk nikdy neostýchá a všeho se odváží“.⁴⁰⁰

Každý člověk je alespoň jednou v životě konfrontován se situací, v níž se má rozhodnout, zda se podřídí tomu, co je obecně uznávané a žádoucí, či zda bude na vlastní pěst následovat svou samostatně zvolenou, často mnohem obtížnější a namáhavější cestu – s osobními či profesními ztrátami, bez uznání, bez podpory a bez záruky konečného úspěchu. Avšak bez ohledu na konečný výsledek či možný osobní prospěch je to právě odvaha vzepřít se nechtěnému a podsouvanému, která dává člověku jeho vnitřní sílu a osobní svobodu. Bez ohledu na konečný výsledek je to právě odvaha hledat samostatně svou vlastní cestu, která umožňuje člověku kráčet životem jako jedinečná, tvořivá a svobodně se rozvíjející lidská bytost.

„Ale už jsem se dost zapomněla a proto se odvažuji dále, než je zdrávo. Ovšem bude-li se vám zdát, že jsem buď řekla něco drzého, nebo že jsem si málo dávala pozor na ústa, uvažte, že to řekla nejen Bláznivost, nýbrž i ženská! Zároveň si však vzpomeňte na známé řecké přísloví: *Často i bláznivý člověk cos moudrého může nám říci*, ačli se ovšem nedomníváte, že se toto přísloví netýká žen“.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Erasmus Rotterdamský, *Chvála bláznivosti* (Praha: Aurora, 1995), 33.

⁴⁰¹ Tamtéž, 90.

Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny

Aristotelés, *O duši* (Vimperk: Rezek, 1995).

Tomáš Akvinský, *Otázky o duši* (Praha: Krystal OP, 2009).

Bernard Bolzano, *O nejlepším státě* (Praha: Mladá fronta, 1981).

Bernard Bolzano, *O pokroku a dobročinnosti* (Praha: Vyšehrad, 1951).

Bernard Bolzano, *Über das Verhältniß der beiden Volksstämme in Böhmen* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1849):

Boj za právo I. Sborník aktů politických u věcech státu a národa českého od roku 1848 s výklady historickými, ed. Jan M. Černý (Praha: Karolinum, 2007).

René Descartes, *Vášeň duše* (Praha: Mladá fronta, 2002).

Meister Eckhart, *Vom Wunder der Seele* (Leipzig: Philipp Reclam jun., 1936).

[Václav Frost], *Český Tomáš a německý Michael. Vážné slovo v sprostém rouše. Od Čecha* (Praha: Rohlíčka a Sieverse, 1861).

William Harvey, *Die Bewegung des Herzens und des Blutes* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha* (Praha: Akademie věd, 1960).

Carl Ernst Jarcke, „Ueber das Verhältniß der Staatsgewalt zum geistigen Leben der Nation (1844)“, in Tentýž, *Prinzipienfragen. Politische Briefe an*

einen deutschen Edelmann nebst gesammelten Schriften (Padeborn: Ferdinand Schöningh, 1854): 211-234.

Jakub Malý, *Výbor drobných spisů I.* (Praha: I. L. Kober, 1872).

František Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* (Praha: Erika, 1998).

František Palacký, „Krásověda“, in Tentýž, *Radhost I. Sbírka spisů drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky* (Praha: Bedřich Tempsky, 1871): 333-345.

Blaise Pascal, *Geist und Herz* (Berlin: Union Verlag, 1962).

Blaise Pascal, *Myšlenky* (Praha: Mladá fronta, 1973).

Leo Thun, *Betrachtungen über die Zeitverhältnisse, insbesondere im Hinblick auf Böhmen* (Prag: Calve'sche Buchhandlung, 1849).

Leo Thun, *Die Stellung der Slowaken in Ungarn* (Prag: Calve'sche Buchhandlung, 1843).

Leo Thun, *Über den gegenwärtigen Stand der böhmischen Literatur und ihre Bedeutung* (Prag: Kronberger und Řiwnač, 1842).

Leo Thun, *Úvahy o nynějších poměrech hledíc zvláště k Čechám* (Praha: J. B. Calwe, 1849)

Josef Kajetán Tyl, *Sebrané spisy II. Kusy mého srdce* (Praha: Erzbischöfl. Dr., 1844).

Výbor z textů k dějinám českého myšlení, ed. Jan Kuklík a Jiří Hasil (Praha: Karolinum, 2000).

Dobový tisk

Berliner politisches Wochenblatt (1837)

Časopis Českého Museum (1837)

Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur (1848)

Pražské noviny (1848)

Literatura

Doris Bachmann-Medick, „Spatial turn“, in Tatáž, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2009): 284-328.

Franz J. Bauer, *Das „lange“ 19. Jahrhundert (1789-1917). Profil einer Epoche* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010).

Nikolaj Berd'ajev, *O otroctví a svobodě člověka* (Praha: Oikoymenh, 1997).

Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

Walter Braun, „Die Rolle des Bewußtseins“, in Tentýž, *Mythos „Gesellschaft“. Metasozilogische Betrachtungen* (Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1994).

Margarete Buquoy, *Hrabě Jan Buquoy. Sociální reformátor osvícenství* (Feldkirchen – Westerham: vl. n., 2004).

John Wyon Burrow, *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003).

Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012).

André Cabassut, „Srdce: proměna a výměna“, in *Božské srdce. Teologická reflexe* (Olomouc – Velehrad: Centrum Aletti, 2002): 99-106.

Gary B. Cohen, *Němci v Praze 1861-1914* (Praha: Carolinum, 2000).

Emerich Coreth, *Co je člověk? Základy filozofické antropologie* (Praha: Zvon, 1994).

Dalai Lama, *Mit dem Herzen denken. Mitgefühl und Intelligenz sind die Basis menschlichen Miteinanders* (Bern – München: Barth, 1997).

Jacques Derrida, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*, hrsg. Uwe Wirth (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008): 229-250.

Henning Eichberg, *Minderheit und Mehrheit* (Braunschweig: Georg Westermann Verlag, 1979).

Michel Foucault, „Der utopische Körper“, in Tentýž, *Die Heterotopien. Der utopische Körper* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005): 23-36.

Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

Jiří Georgiev, *Až do těch hrdel a statků? Konzervativní myšlení a otázka samosprávy v politických strategiích šlechty po roce 1848* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2011).

Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik* (München: Verlag C. H. Beck, 2007).

Romano Guardini, *Der Blick auf das Ganze. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit* (München: Kösel-Verlag, 1985).

Romano Guardini, *Staat in uns* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1958).

Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013).

Andreas Hajdar, *Meritokratie als Legitimationsprinzip. Die Entwicklung der Akzeptanz sozialer Ungleichheit im Zuge der Bildungsexpansion* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008).

Auguste Hamon, „Nejsvětější Srdce“, in *Božské Srdce. Teologická reflexe*, ed. Michal Altrichter (Olomouc – Velehrad: Centrum Aletti, 2002): 64-98.

Elisabeth Haselauer, *Die Mitte der Seele. Zur Kultursoziologie des kybernetischen Zeitalters* (Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 1991).

Joseph Alexander Helfert, *Graf Leo Thun. k. k. Gubernial-Präsident in Böhmen. Blutige Pfingsten* (Wien: Rudolf Brzezowsky und Söhne, 1897).

Joseph Alexander Helfert, *Graf Leo Thun im kaiserlichen Justiz- und Verwaltungsdienste 1840-1845* (Wien: Rudolf Brzezowsky und Söhne, 1892).

Marina Hennig, *Individuen und ihre soziale Beziehungen* (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006).

Anna Hogenová, „Krajina jako naše prodloužené tělo“, in *Vnímání krajiny. Sborník z konference Krajina jako duchovní dědictví*, ed. Kristýna Lederevová Kolajová (Praha: Obec širšího společenství českých unitářů, 2012): 11-17.

Steffen Höhne, „Der Bohemismus-Diskurs zwischen 1800 und 1849“, in *Brücken 8* (2000): 17-45.

Steffen Höhne, „Ethnische Diskurse in den böhmischen Ländern“, in *Bohemia 40*, č. 2 (1999): 306-330.

Steffen Höhne, „Öffentlichkeit und nationaler Diskurs. Sprache und Kultur als Signifikanten nationaler Desintegration“, in *Prozesse kultureller Inte-*

gration und Desintegration. Deutsche, Tschechen, Böhmen im 19. Jahrhundert, hrsg. Steffen Höhne und Andreas Ohme (München: R. Oldenbourg Verlag, 2005): 1-30.

Ole Martin Høystad, *Historie srdce* (Zlín: Kniha Zlín, 2011).

Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost* (Praha: Mladá fronta, 1999).

Petra Hroncová, „Vzájomné presahovanie telesnosti sveta a telesnosti tela ako otvorenosť pre vnímanie“, in *Fenomenologie tělesnosti*, ed. Petr Urban, (Praha: Filozofický ústav AV ČR, 2011): 129-142.

Jan Jandourek, *Slovník sociologických pojmů* (Praha: Grada, 2012).

Tadeusz M. Jaroszewski, *Osobnost a společnost* (Praha: Svoboda, 1975).

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).

Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2011).

Tomáš Keltner, *Transformace vědomí* (Praha: vl. n., 2009).

Antony Kenny, *Tomáš o lidském duchu* (Praha: Krystal OP, 1997).

Arnošt Klíma, *Revoluce 1848 v českých zemích* (Praha: SPN, 1974).

Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini* (Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 1994).

Erazim Kohák, *Svoboda. Svědomí. Soužití. Kapitoly z mezilidské etiky* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2004).

Michal Kohout, „Kdo obývá krajinu? Krajina – sídlo – vědomí“, in *Vnímání krajiny. Sborník z konference Krajina jako duchovní dědictví*, ed. Kristýna Ledererová Kolajová (Praha: Obec širšího společenství českých unitářů, 2012): 49-59.

Stanislav Komárek, *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací* (Praha: Academia, 2008).

Hans-Christof Kraus, „Carl Ernst Jarcke und der katholische Konservatismus im Vormärz“, in *Historisches Jahrbuch*, Jg. 110 (1990): 409-445.

Hans-Christof Kraus, „Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850“, in *Staat und Ordnung im konservativen Denken* (Baden-Baden: Nomos, 2013): 16-40.

Angelika Krebs, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002).

Jan Křen, *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780-1918* (Praha: Academia, 1990).

František Kutnar, *Obrozené vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozené* (Praha: Karolinum 2003).

Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984).

Jacques Le Goff, *Peníze a život. Ekonomika a zbožnost ve středověku* (Praha: Argo, 2005).

Jacques Le Goff a Nicolas Truong, *Tělo ve středověké kultuře* (Praha: Vyšehrad, 2003).

Konrad Paul Liessmann, *Hodnota člověka. Filozoficko-politické eseje* (Praha: Nadace Dagmar a Václava Havlových, 2010).

Gilles Lipovetsky, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů* (Praha: Prostor, 1999).

Vladimír Macura, *Český sen* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1999)

Ivana Madlová, „*Ein Herr und Vater seiner Guts-Unterthanen*“. Sociální politika a řešení otázky chudinství na děčínském panství hraběte Františka Antonína Thuna v 1. polovině 19. století“, in *Chudinství a chudoba jako sociálně historický fenomén*, ed. Milan Hlavačka a Pavel Cibulka (Praha: Historický ústav, 2014): 243-262.

Tomáš Garrigue Masaryk, *Ideály humanitní* (Praha: Melantrich, 1968).

George Herbert Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

Ralph Melville, *Adel und Revolution in Böhmen. Strukturwandel von Herrschaft und Gesellschaft in Österreich um die Mitte des 19. Jahrhunderts* (Mainz: Zabern, 1998).

Maurice Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné* (Praha: Oikoymenh, 1998).

Charles-Louis de Montesquieu, *O duchu zákonů I.* (Praha: Oikoymenh, 2010)

Thomas Moore, *Kniha o duši* (Praha: Portál, 1997).

Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Basel: Diogenes, 1984).

Thomas Oberender, *Zwischen Mensch und Maschine. Reflexionen über James Camerons Film „Terminator 2“* (Siegen: Universität-Gesamthochschule Siegen, 1993).

Nils Ole Oermann, *Albert Schweitzer. 1875-1965* (München: C. H. Beck, 2013).

Jiří Olšovský, *Slovník filozofických pojmů současnosti*, 3. vyd. (Praha: Grada, 2013).

Osho, *Intelligenz des Herzens* (Berlin: Ki-Buch Verlag, 1979).

Frieda Peters, *Carl Ernst Jarcke's Staatsanschauung und ihre geistige Quellen* (Köln: Univ. Diss., 1924).

Jiří Rak, „Politische Aspekte der Sprachenfrage in Vormärzböhmen. (Am Beispiel Leo Graf v. Thun), in *Germanoslavica* 1 (6), č. 1-2 (1994): 23-36 + příloha 37-59.

Paul Ricoeur, *Život, pravda, symbol* (Praha: Oikymenh, 1993).

Erasmus Rotterdamský, *Chvála bláznivosti* (Praha: Aurora, 1995).

Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit* (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1951).

Jörg Scheffer, „Tschechien: Vom „fernen Nachbarn“ zur kulturellen Gemeinschaft“, in *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, hrsg. Christoph Barmeyer, 2. Aufl. (Passau: Verlag Karl Stutz, 2011): 487-498.

Max Scheler, „Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen“, in Tentýž, *Schriften zur Anthropologie* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1994): 126-217.

Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (München: C. H. Beck, 1991).

Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (Praha: Liberální institut, 2001).

Christian Staas, „Das entzauberte Herz“, in *Die ZEIT Geschichte*, Nr. 2 (2008): 52-55.

Jiří Štaif, *Obezřetná elita. Česká společnost mezi tradicí a revolucí 1830-1851* (Praha: Dokořán, 2005).

Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013).

Christoph Thienen-Adlerflycht, *Graf Leo Thun im Vormärz. Grundlagen des böhmischen Konservatismus im Kaisertum Österreich* (Graz – Wien – Köln: Hermann Böhlau, 1967).

Alexis de Tocqueville, *Demokracie v Americe* (Praha: Leda, 2012).

Otto Urban, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století* (Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2003).

Josef Valenta, *Scénologie krajiny* (Praha: Akademie múzických umění, 2008).

Jean Vanier, *Cesta k lidství* (Praha: Portál, 2004).

Max Weber, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis“, in *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*, hrsg. Uwe Wirth (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008): 128-136.

Manfried Welan, „Bolzanos Lehre vom Staat“, in *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*, hg. Helmut Rumpler (Wien – Köln – Graz: Böhlau Verlag, 2000): 49-60.

Wolfgang Welsch, *Naše postmoderní moderna* (Praha: Zvon, 1994).

Internetové zdroje

Jan Horský, „Dějepisné porozumění a ospravedlnění“, <http://antropologie.zcu.cz/dejepisne-porozumeni-a-ospravedlneni> (9.7.2014).

Petr Pithart, „Je tu pořád poněkud výbušná, sopečná půda“, <http://www.fb.cz/15/aktuality-a-ohlasy/je-tu-porad-ponekud-vybusna-sopecna-puda-petr-pithart> (12.6.2014).

<http://www.citaty-slavnych.cz/vyhledavani/Bla> (9.7.2014).

